

سلسلة الفرق والمذاهب والطوائف الإسلامية

إبطال مذهب وحدة الوجود والرد على ابن عربي الصوفي

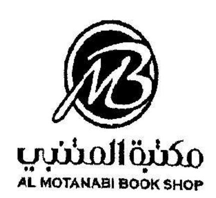
للإمام السعد التفتازاني [المتوفى عام ٧٩٣ هجرية]

دراسة وتحقيق:

الدكتور / عبد البديع محمد عبد الله

(حسين العريني)

أستاذ العقيدة والأديان والثقافة الإسلامية المساعد،
بكلية العلوم والآداب بالخفجي جامعة الدمام (سابقًا)
وحفر الباطن (حاليًا) بالمملكة العربية السعودية



مكتبة المتنبي
AL MOTANABI BOOK SHOP


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

إبطال مذهب وحدة الوجود
والرد على ابن عربي الصوفي

ⓒ مكتبة دار المتنبي، 1438 هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

عبدالله، عبدالبديع محمد

أبطال مذهب وحدة الوجود والرد على ابن العربي الصوفي. /

عبدالبديع محمد عبدالله - الدمام، 1438 هـ

... ص ؛ ... سم.

ردمك: 978-603-8207-12-3

1- التصوف الاسلامي 2 - وحدة الوجود (دين) أ. العنوان

ديوي 263,5 1438/1227

رقم الإيداع: 1438/1227

ردمك: 978-603-8207-12-3

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1438 هـ - 2017 م



المركز الرئيسي: الدمام شارع المستشفى ت: ٨٤١٣٠٠٠ - فاكس: ٨٤٢٢٧٩٤

فرع غرب الدمام: شارع أبو بكر الصديق التجاري ت: ٨٠٢٩٠٠٩

فرع الرياض: شارع السويدي العام ت: ٠١١٤٢٤٧١٠٠

فرع جدة: شارع الجامعة - جوال: ٠٥٥١١٩٤٧٨٤

E-mail: mb.book.sa@gmail.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

سلسلة الفرق والمذاهب والطوائف الإسلامية

إبطال مذهب وحدة الوجود والرد على ابن عربي الصوفي

للإمام السعد التفتازاني [المتوفى عام ٧٩٣ هجرية]

دراسة وتحقيق:
الدكتور / عبد البديع محمد عبد الله
(حسين العريني)
أستاذ العقيدة والأديان والثقافة الإسلامية المساعد،
بكلية العلوم والآداب بالخفجي جامعة الدمام (سابقًا)
وحفر الباطن (حاليًا) بالمملكة العربية السعودية



مكتبة المتنبي
AL MOTANABI BOOK SHOP



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إنَّ الحمدَ لله، نَحمدُه ونستعين به ونستغفرُه، ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، مَنْ يهده الله فلا مُضلَّ له، ومَنْ يُضلل فلا هادي لَه، وأشهدُ أن لَا إله إلاَّ اللهَ وحْدَهَ لا شريكَ له، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولهُ: ﴿ يَا أَيُّها الَّذين آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاته وَلا تَمُوتُنَّ إلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[1]. ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُم مّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ منْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ منْهُمَا رجَالاً كَثيراً وَنسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذي تَسَاءَلُونَ به وَالأَرْحَامَ إنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقيبًا ﴾[2]. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَكُونُوا كَالَّذينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ ممَّا قَالُوا وَكَانَ عندَ اللَّه وَجيهًا (69) يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَديدًا (70) يُصْلحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطع اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظيمًا ﴾[3].

أما بعدُ، فإنَّ العقيدةَ الصحيحةَ، التي آمنَ بها جميعُ الأنبياء والرُّسُل، ودعوْا الناسَ إليها؛ هي عقيدةُ التوحيد الخالص، وإن اختلفتْ شرائعُهم بحَسَب أزمانهم وبيئاتهم. ولقد كان النداءُ الأولُ الذي قَرَعَ الآذانَ في كلِّ رسالة، هو قوله تعالى: ﴿ ... اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مّنْ إلَه غَيْرُهُ ﴾[4]. وأكَّدَ الله تعالى هذا الأمْرَ حينما خاطبَ رسولَه ﷺ، بقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا من قَبْلكَ من رَّسُول إلاَّ نُوحي إلَيْه أَنَّهُ لا إلَهَ إلاَّ أَنَا فَاعْبُدُون ﴾[5].

وبعدخَتْمِ النُّبوَّةِ بسيِّدِ البشرِ ﷺ، وانقطاعِ الوحْي باكتمال الدينِ وإتمامِ النِّعْمَة،

(1) سورة آل عمران: ١٠٢.
(2) سورة النساء: ١.
(3) سورة الأحزاب: ٧٠، ٧١.
(4) سورة الأعراف: ٥٩.
(5) الأنبياء: ٢٥.

لقوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾[1]، تحركتْ ضغائنُ وإحَنٌ كانت حبيسةً في صدور أصحابها؛ تَهْدفُ إلى تشويه حقيقة هذا الدين في عقول وقلوب أتباعه! فَعمدَتْ إلى طَمْس مَعَالم عقيدَة التوحيد في النفوس، وإفراغ الوجْدَانَ المسْلم مَن كلِّ معاني الرّوحانيَّة؛ بادعاء الحلول أو الاتحاد أو القول بوحدة الوجود، وأنَّ الله تعالى هو مجموعةُ هذه الموجودات التي نراها ونَلْمَسُها!! ولمَّا كان القرآنُ الكريمُ محفوظًا -بعهْد الله تعالى- عَن كيْد الكائدينَ ودَسِّ الملْحدينَ، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[2]، فقد اتجهتْ أبصارُهم إلى تُراث الإسلامِ والمسلمينَ؛ يَنْفُثُونَ فيه سُمُومَهم وأضغانَهم، وقد تَسنَّى لهم ذلك:

ففي كُتُبِ التفسيرِ: وجد بعضُ الدَّخيلِ، والإسرائيلياتِ، والرواياتِ التي لا أصْلَ لها.

وفي كُتبِ السُّنّة المطهَّرةِ: اندسَّ بعضُ الوضَّاعينَ، والمُدلِّسينَ، والمُدْرجينَ بحسْنِ نيَّة أو بسوء نيَّة!

وفي كُتُبِ التواريخِ: دُسَّت بعضُ الأخبارِ الكاذبة والمُلَفَّقَة، والأمجادِ الزائفة لبعضِ القادة والزعماء.

وكذلك في مباحث علم الكلام؛ حيث وجدتْ بعضُ الآراء الشَّاذَّة، والاختلافات التي فَرَّقت الأُمَّةَ زمنًا طويلاً؛ مثل الاختلافات حول قضيةَ القولَ بخَلْق القرآن، والقولِ بالقدَرِ، والآراءِ المختلفة في الصفات... وغيرها.

وقد قيَّضَ الله تعالى لهذه العلومِ علماءَ ورجالاً دافعوا عن عقيدة الإسلام، ونافحوا عن تراثهم المجيدِ، وأزالوا ما علَقَ به من دَخَنٍ، وذادوا عن حياضه كلّما ذَرَّ قَرْنُ الفتْنة.

وَإذا كنَّا بصَدَدِ دراسةِ موضوعٍ هو أقربُ إلى علْمِ التصوّفِ منه إلى العلومِ الإسلاميّةِ

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) سورة الحجر: ٩.

الأخرى؛ نظرًا لأنَّ مباحثَه تدورُ حَوْلَ مذْهب صوفي خاص؛ كَثُرت الآراءُ حَوْلَه وتباينتْ، وهو مذهبُ وحدة الوجود؛ الذي يُنْسَبُ إلى أحد أقطابِ الصوفيَّة المشهورينَ؛ وهومحيي الدين بن عربي [ت ٦٣٨ هـ-١٢٤٠م].

لذلك فقدْ كان لِزامًا علينا أن نعرِّجَ إلى هذا العِلْمِ ونبيِّنَ أصالتَه ونوضِّحَ مفهومَه وغايتَهُ.

إنَّ التصوفَ -بمفهومه العامِّ- نزعةٌ رُوحيّةٌ، جوهرُها الزُّهْدُ، وغايتُها التقربُ إلى الله تعالى. وهذه النزْعَةُ أصيلَةٌ في بني الإنسان؛ فمنذ وُجدَ على سَطْحِ الأرضِ وهو ينظُرُ في ملكوتِ السَّماواتِ والأرضِ، وروحُه تتطلَّعُ إلى خالقِها، وعاطفتُه تتوقُ إلى بارئها.

وفي صَدْرِ الإسلامِ كان معنى التصوف يَنْسَحبُ على كلِّ مَنْ وصَلَ إلى درجة الإحسانِ في العِبادة، والزُّهْد في متاعِ الدنيا -مع الأخذ بأسبابها- واليأس ممّا في أيْدي الناسِ. ولم يكنِ اللفظُ متداولاً بين المسلمين في ذلك الوقت، لكنَّ حقيقَته -بهذا المفهوم- كانت غايةً يطمحُ إليها كلُّ عابد، ويرنو إليها كلُّ مؤمن؛ وإنْ أُطلقتْ عليه ألفاظُ التزكية أو الإحسان أو الزُّهْد، فالعبرةُ بالمُسمّيات لا بالأسماء.

وإذا اتفقْنا على أنَّ التصوُّفَ علْمٌ كسائر العلوم الإسلامية الأُخرى؛ فقد اسْتُهْدِفَ هو الآخرُ من قبَلِ أعداء الإسلامِ؛ فعكَّروا صَفْوَه، وطَمَسُوا نَضارتَه، ومَحوْا معالَمه وأبقوْا رُسومَه؛ حتى اختَلطَ الحقُّ بالباطلِ والخيرُ بالشَّرِ والجميلُ بالقبيحِ!

ونتيجةً لذلك، ظهرتْ بدعٌ مَجَّها الإسلامُ وردَّها علماؤُه؛ كبدعة القول بإسقاط التكاليف، والتلقّي مباشرةً عن الله تعالى، ونظريات وحدة الأديان، والحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، ونظرياتِ الإشراق والنُّور المحمَّديّ، والإنسانِ الكامل.. وغيرها من البدعِ التي وجدَتْ طريقَها مُيَسَّرًا إلى عقولِ وقلوب بعضِ المتصوفة، وروَّجَ لها أدعياءُ التصوف المأجورونَ والجهَلةُ المُنْسَاقونَ!!

وبَعدَ أن اخْتَلطَ الخيرُ بالدَّخَين، أضْحَت الحاجَةُ ماسَّةً إلى نَظْرَة واضحة ومُتكاملَة تُعَبِّرُ عن هذا العِلْمِ، يقتنعُ بها المثقَّفُ والعامِّيُّ على السَّواء؛ لأنَّ كثيرينَ -للأسفِ-

ممن كَتبوا في هذا العلم قد جعلوه علْمَ الخواصٍّ، مع أنه العلمُ الذي يَحْسُن بكلِّ مسلمٍ أَنْ يَسْلُكَه؛ لارتباطه بأمورٍ مُفْتَرَضَةٍ في الإنسان المسلم؛ من نقاء الرُّوحِ وسلامة الصَّدْرِ وصفاء القلب وغير ذلك.

ولقد خلَّفَ لنا الصوفيّةُ تراثًا ضَخْمًا، إلاَّ أنه لم يَخْلُ ممَّا هو دخيلٌ عليه، أو مدسوسٌ فيه، أو مدسوسٌ على رجاله، الأمرُ الذي يُحتِّمُ على الباحثينَ أنْ ينفُضُوا ما عَلَقَ به من دَخنٍ، وينفوا عنه انتحالَ المُبطلينَ وزيفَ الغالينَ وضلالَ المضلِّينَ؛ حتى لا يكون لهذا الضَّلال سلطانُه وتأثيرُه على القلوب والأسماع.

والنظرةُ العلْميَّةُ الواضحةُ للتصوف تُجنِّبُ صاحبَها الانزلاق في تيار المغالينَ، كما تَعْصمُه من مُعاداته من غير بيِّنة!

ولقد مرَّتْ حقبٌ طويلةٌ كان التأثيرُ فيها لأدعياء التصوف الذين أغفَلُوا أو تغاضَوْا عن إحياء فريضة الجهاد؛ حتى مكّنوا الأعداءَ من ديار الإسلام! لذلك فقد حانَ الوقتُ لعودة التَصوُّف الصحيح، فيكونَ سندًا قويًا لقَضية الجهاد[1]، ومعبِّرًا حقيقيًا لمنظومة القيم الإسلاميَّة.

إنَّ إنسانَ اليوم في حاجة ماسّة إلى حياة ربانية يعيشُ في كَنَفها، ويتفيَّأ ظلالَها، ويُهْرَعُ إلى رحابها كلّما ادْلهَمّت الخطوبُ وأَسنَت الحياةُ. فالماديَّةُ -المعاصرةُ- إنما هي رَحىً تطحَنُ الروحانيَّةَ بلا هوادة. والإسلامُ -وحده- هو الملاذُ الآمنُ، الذي يرفعُ البشريةَ من وهْدَتها المادية إلى ذُرا الربانية.

إنه الإسلامُ الذي خرَّجَ جيلاً من الصحابة، لم تعرفْ له البشريةُ مثيلاً؛ في العمل والسُّلُوك، وفي الجهاد والتزكية؛ وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿**مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ**

(١) أبوالحسن الندوي: ربانية لا رهبانية ص١٠٧، وانظر الشيخ سعيد حوّي: تربيتنا الروحية ص ٧٢٦.

كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾(١).

وإذا كان لدى البعض حساسيةٌ خاصةٌ تجاه التصوُّف، حتى إنه لا يكادُ يُطيقُ سماعَ اسمه؛ ربما بسبب انحراف بعض المتسبينَ إليه! وإذا كان لدى البعض الآخر احتفاءٌ بكلِّ ما وردَ في شأن المتصوفة وأحوالهم دون تردُّد أو مناقشة!! فإنَّ الباحثَ المُنْصفَ لا يَسَعُهُ إلاَّ أنْ يواجه كلا الفريقين بالقول الصَّادق، وأنْ يجمعَهم على كلمة سواء، ورائدهُ في ذلك قولُ الحقِّ تبارَك وتعالَى: ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾(٢).

لذلك فإنني أرى ضرورةَ صياغة هذا العلْم صياغةً جديدةً تتجاوزُ الخلافات القديمةَ؛ التي نشبتْ حولَ مدلول المصطلحِ وتُنَقِّيه مَن الانحرافات العقدية أو السُّلوكيَّة لبعض المتسبينَ إليه؛ حتى نُعيدَه إلى منابعه الأولى الصافية: الكتاب والسنَّة.

وبذلك يُصبحُ التصوُّفُ -بحقٍّ- معبراً عن الحياة الروحية للمسلمينَ، وتطبيقًا عمليًا وسلوكيًا للإسلام.

وحتى تتحققَ هذه الأُمنيةُ، أرى ضرورةَ دراسة نظريات التصوف الفلْسَفي -كما يحلو للبعض أنْ يُسمِّيَه- وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها لأصول الاعتقاد؛ كنظريات الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود، ووحدة الأديان وغيرها؛ لأنَّ هذه النظرياتِ -المنحرفةَ- لا تُمثِّلُ التصوُّفَ الإسلاميَّ، وأقطابَها لا يُمثِّلُونَ حقيقةَ الإسلامِ، ومن الظلْمِ أنْ نأخذَ الجميعَ بوزر هؤلاء!

فهذا سيِّدُ الطائفة -الجُنَيْدُ بنُ محمد- يقولُ: «الطرقُ كلُّها مسدودةٌ على الخلْق إلاّ على مَن اقتفى آثارَ الرسول ﷺ»(٣). ويقول: «مَن لم يحفظ القرآنَ، ويكتب الحديثَ، لا يُقتدى به في هذا الأمرِ، لأنَّ عملنا مُقيَّدٌ بالكتاب والسنة». وهذا أبو

(١) سورة الفتح: ٢٩.
(٢) سورة النساء: ٥٩.
(٣) الإمام القشيري: الرسالة القشيرية ص ٨٦، تحقيق: هاني الحاج.

سليمانَ الداراني يقول: «ربما يَقعُ في قلْبي النكتةُ من نُكَت القوم أيامًا، فلا أقبلُ منه إلاّ بشاهديْن عَدْلَيْن: الكتاب والسنَّة»[1]. وإذا تتبعنا أقوالَ هؤلاء الأعلام، الذين يُمثلون التصوُّفَ بمفهومه الإسلاميِّ؛ لاستغرقَ ذلك منّا وقتًا طويلاً.

وموضوعُ هذا الكتاب، يمثلُ أحدَ الجهود المخلصَة التي بُذلت من قِبل بعضِ علماءِ العجمِ للحفاظ على عقيدة التوحيد صحيحةً ونقيَّةً.

ذلك أنَّ أهمَّ ما يميِّزُ الحضارةَ الإسلاميةَ، أنها ليست نتاجَ جنس أو شعب بعينه، وإنما هي نتاجُ أجناس وشعوب مختلفة الأعراق واللغات والأديان، قد انصهرتْ جميعًا في بوتقة الإسلام وتحتَ ظلِّ حكمه الذي استوعب الجميعَ بلا انحياز أو تفريق، وأتاحَ لهم الفرصةَ الكاملةَ للتفكير والإبداعَ والتعبيرِ عن أفكارهم في جوٍّ من الحرية الكاملة.

فالإسلامُ دينٌ عالميٌّ جاءَ للناس كافةً، وليس للعرب وحدَهم، بل إنَّ مُسْلمي العرب يشكِّلونَ أقليَّةَ عدديةً من بينَ مُسْلمي العالم كلِّه. فمن الطبيعيِّ أن يَبرُزَ في المجتمعِ الإسلاميِّ علماءُ كُثُرٌ من غيرِ العرب في شتَّى نواحي المعرفة الإنسانية، وقد عرفنا منهم الكثيرَ واشتُهروا بنسبتهم إلى البلاد التي نشأوا فيها، من أمثال: القزويني، والسمرقندي، والترمذي، والإيجيِّ، والتفتازانيّ، وغيرهم الكثير. ولَعلَّ ذلك يعدُّ دليلاً مبذولاً بغيرِ مجهود لكلِّ ذي عينين على مرونة الإسلامِ وسهولةِ فهمه وتمثُّله في حياة جميعِ الناسِ على اختلاف ألسنتهمِ وألوانهم.

وهنا نستطيعُ أن نقرِّرَ مبدأ مهمًا عند مجادلة أصحاب الدعوات العنصرية، ونقولُ لهم: إنَّ ظهورَ أناس من غير الجنس العربيِّ استطاعوا فهمَ القرآن الكريم وتفسيرَه وتدوينَ السنَّة وتقعيدَ قواعدها، لهو خيرُ دليلٍ على عالمية الرسالة الإسلامية وخلودها وصلاحيتها لكلِّ زمان ومكان.

هذا، وموضوعُ هذا الكتاب يتناولُ ردودَ واحد من كبار علماء الأعاجم المشهود لهم بالعلمِ وسعة الاطلاعِ، وهو الإمامُ سعد الدين التفتازاني، الذي استطاعَ أن ينقُضَ

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

منهجَ ابنِ عربي ويبطلَ مذهبَه، مستخدمًا آليَّاتِ المنطقِ والفلسفةِ وعلمِ الكلامِ، ومُتحلّيًا بروحِ الفقيهِ المسلمِ الغيورِ على دينه.

فالإمامُ السَّعد التفتازاني، له كتابٌ في الردِّ على عقيدة ابن عربي[1] -وقد تناولناه بالتحقيق والدراسة واعتمدنا عليه في مادَّة هذا الكتاب- يشْهَدُ برسُوخِ قدَمِ صاحبه في علوم الصوفيَّة ومصطلحاتهم، كما يشهدُ -بحقٍّ- على دقّة فهْمه ونفاذ بصيرَته في الفلسفة وعلْم الكلام، وعلى قدْرته وتمكُّنه من أدوات المَناظرة والردِّ على مذاهب الوجودية -أصحاب وحدة الوجود- وإنْ لَم يُشْتَهرْ عَنه ذلك، كما اشتُهرَ عن الإمام ابن تيميةَ [ت ٧٢٨ هـ-١٣٢٨م] من قبله، أو الإمام برهان الدِّين البقاعيِّ [ت ٨٨٥ هـ-١٤٨٠م] من بعده؛ والذي صَنَّف كتابيْنِ في الردِّ علَى ابنِ عربي، وابنِ الفارض:

الأول: تنبيهُ الغبيِّ إلى تكفيرِ ابنِ عربي.

الثاني: تحذيرُ العبادِ من أهلِ العناد ببدعة الاتحاد.

والذي دعَاني لاختيار هذا الموضوع -على الرغْم من كَثْرة الردود على ابن عربي- هو: طريقَةُ تناول التفتَازانيِّ -المتكلِّم- للقضايا التي أثارهَا ابنُ عربي -الصوفي المتفلْسف- في كتَابه «فصوص الحكم». فلم ألحظْ منه تأويلاً يَصْرفُ المعنى عن ظاهره، بلْ فَنَّدَ آراءَه التي بثَّها في كتابه فصوص الحكم وتناقلها تلاميذُه وأتباعُه، ثمَّ قابلهَا بأقوال أقطاب التصوُّف الإسلاميِّ مع الاستئناس بآراء اللغويينَ، ثم بآراء بعض المفسرينَ والمتكلمينَ، ثمَّ إذا اطمأنَ إلى اتفاق العقول السَّليمة على رَفض وإنكار هذه الآراء، دعَم هذا الرفضَ بما يُناسبُه من آيات القرآن الكريم، والسنَّة الصحيحة المطهَّرة، ثم يترَكُ للقارئ الحكمَ النهائيَّ عليها.

والتفتازانيُّ لم يُخالف المنهجَ الذي رضيَه لنفْسه في الردِّ والمناظرة، إلاّ عند ردِّه على ابن عربي في ادعاء إيمانَ فرعونَ وقبْضه طاهراً ومطَهراً! فقد ردَّ عليه بالدليل القرآني في

(١) وهو موضوع رسالتنا للماجستير عام ٢٠٠٣م، بقسم الفلسفة الإسلامية-كلية دار العلوم بالقاهرة.

أكثرَ من عشرينَ سورةً من سور القرآن الكريم ؛ إذ وجدَ أنَّ الدليلَ السّمعيَّ القطعيَّ أبلغُ وأقدرُ من الدليلِ العقلي في هذه القضيَة خاصَةً .

وأما منهجي في الكتاب فهو المنهجُ التحليليُّ والنقديُّ ؛ لاستخلاص الحكم من كلِّ قضيةٍ من قضايا كتاب الردِّ للتفتازاني ؛ وذلك من خلال تصفّحِ الآراء والأقوال المختلفة التي ذكرها ، بعد مقابلَتها بما قاله ابنُ عربي وأصحابُه .

هذا ، وقد قَسَّمْتُ العملَ إلى قسميْن : قسم يتناولُ دراسةَ كتاب الردِّ على عقيدة ابنِ عربي ، والآخر يتناولُ تحقيقَ متن الكتابَ حتى تعمَّ الفائدةُ إن شاءَ الله تعالى .

والله تعالى ولي التوفيق والسَّداد . . .

د/ عبد البديع محمد عبد الله

(حسين العريني)

dr.abdelbadie@yahoo.com

●●●



القسم الأول: الدراسة

ويشتملُ على بابين:

الباب الأول: الجانب التاريخي من الدراسة.

الباب الثاني: مناقشة قضايا كتاب الرد.



الباب الأول:

الجانب التاريخي من الدراسة

ويشتملُ على أربعة فصول :

الفصل الأول : كتاب فصوص الحكم وأثره في بيئة الصوفية.

الفصل الثاني : عصر الإمام التفتازاني.

الفصل الثالث : حياة الإمام التفتازاني.

الفصل الرابع : كتاب الرد على أباطيل ابن عربي في الفصوص.



مدخل:

قبلَ البدء في استعراض أهمِّ القضايا التي أثارها ابنُ عربي، والتي انبرى لها التفتازاني بالمناقشة والتحليل، أود أنْ أُلقيَ الضَّوءَ على هذا الفيلسوف الصوفي الكبير، الذي أطبقتْ شهرتُه الآفاقَ؛ والذي حَظيَ بقبول في أوساط الصوفية لَم يتسنَّ لصوفيٍّ آخرَ قبلَه ولا بعدَه؛ حتى أطلقوا عليه لقبَ الشيخِ الأكبرِ؛ وهو لقبٌ لم يحظَ به غيرُ ابنِ عربي.

وفي هذه العُجالة أُشيرُ إلى اسمه وكنيته والألقاب التي اشتُهرَ بها، وأذكرُ أشهرَ الشيوخِ الذين أثَّروا في تكوينه العقلي. ثمَّ أبرزُ طريقةَ ابن عربي وأُسْلُوبَه في الكتابة والتأليف، وخاصَّةً في كتابه فصوص الحكَم؛ ذلك الكتابُ الذي أثارَ حفيظةَ العلماءَ ضدَّ صاحبه، ورَمَوْه بالكفرِ والزندقة بعد أن كانوا يتلَمَّسُونَ له المعاذيرَ ويتأوَّلونَ أقوالَه، أو يعدُّونَهَا من قبيلِ إشاراتِ العارفينَ ورموزِ السَّالكينَ!

هذا، ولا يمكنُ أن نتعرَّضَ لحياة ابنِ عربي بالتفصيلِ؛ لأنَّ حياتَه زاخرةٌ، وقد تناولها كثيرٌ من الباحثينَ قديمًا وحديثًا.

وإنَّما أكتفي هنا بإشارات موجَزة عن حياة الرجلِ حتى يكْتَملَ أركانُ الموضوعِ، تاركًا المجالَ مفتوحًا لِمن يُريدُ أنْ يتعرفَ على تفاصيلِ حياته وأَعماله من خلالِ الكتبِ والمصادرِ التي ترجمتْ له، والتي أشرنا لبعضها في الهامشِ.

التعريفُ بابن عربي:

هو محيي الدين بنُ عليٍّ بن محمد بن أحمدَ بن عبد الله، الحاتميُّ، الطائيُّ، الأندلسيُّ؛ المعروفُ بـ ابنِ عربي ـ بالتَّنكير تمييزًا بينه وبين القاضي أبي بكر ابن العربي [ت ٥٤٣ هـ ـ ١١٤٨ م]. وقد لُقِّبَ بـ «سلطان العارفينَ»(١)، كما لُقِّبَ بـ «الشيخِ الأكبرِ»(٢) واشتُهرَ به.

(١) لُقِّبَ بهذا اللَّقب من قبله أبو يزيد البسطاميّ ت ٢٦١ هـ.
(٢) وقد عُرِفتْ طريقَتُه بالأكبريّة نسْبَةً إلى شهرته.

وُلِدَ ابنُ عربي في رمضانَ عامَ [٥٦٠هـ - ١١٦٦ م]، «بمرسية» في بلاد الأندلس. ثم رحلَ إلى أشبيليَّة، وفيها حَفظَ القرآنَ الكريمَ، وتعلَّمَ القراءات واشتغلَ بتحصيلِ الحديث، ثمَّ مالَ إلى الأدب ونَظْم الشِّعْرِ، ثم سلكَ طريقَ التصوُّف الفلْسَفي. وتُوفي ابنُ عربي في سَوريا عام [٦٣٨هـ - ١٢٤٠ م]، ودُفِنَ بالقرب من دمشق، عن عمرٍ يُناهزُ الثماني والسبعينَ سنةً.

هذا، وقد قام بعضُ المتعصِّبينَ بهدْمِ قبرِه، لكن السلطان سليم حين فتحَ دمشق أعاد بناءَه، وأسَّسَ بالقرْبِ منه مسْجداً كبيراً[١].

شيوخه:

تذكرُ كتبُ التراجمِ عدداً من الشّيوخِ الذين أثَّروا في فكرِ ابنِ عربي، منهم:

١- ابنُ مَسَرَّة [ت ٣١٩ هـ - ٩١٨ م]: وهو: عبدُ الله بن عبد الله بنُ مَسَرَّةَ الأندلسيُّ؛ والذي كان - كما قيلَ - يخلطُ تعاليمَه الإشراقيَّةَ بفَلسفة «أنبادوقليس»؛ الذي كان يرى أنَّ الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ، وأنَّ التعدُّدَ والكثرةَ أمران اقتضتهما الحواسُّ الظاهرةُ وقصورُ العقلِ عن إدراك الوحدَة الذاتية للأشياء أو لمَجموعها ككلٍّ[٢].

٢- ابنُ العَرِّيف [ت ٥٣٦ هـ - ١١٤٢]: وهو: أبو العبّاس أحمدُ بنُ موسى بن عطاء الله الصَّنْهاجيُّ، الشهيرُ بابن العَرِّيف؛ وهو صاحبُ كتابَ محاسن المجالس، الذي قيلَ: إنَّ ابنَ عربي كان قد اعتمدَ عليه في تأصيله لمذهبه في وَحْدَة الوجود[٣]. وله كتابٌ آخر يُسمّى: مطالعُ الأنوارِ ومنابعُ الأسرارِ[٤].

(١) راجع ترجمته في:
- معجم أعلام الفكر الإنساني ١ : ٢٠٥، تصدير: د. إبراهيم مدكور.
- الشيخ أحمدَ المقريَ التلمساني: نفح الطيبِ من غصنِ الأندلسِ الرطيب ٢ : ١٦١، تحقيق: د. إحسان عباس.
- الشيخ إبراهيم عبد القادر البغدادي: الدرُّ الثمين في مناقبِ الشيخِ محيي الدين ص٢٠، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد.

(٢) د. حسن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود ص١١٠، ١١١. وانظر: ول ديورانت: قصة الحضارة ٧ : ٢٠٦، ترجمة أ. محمد بدران، الكتاب الثالث.

(٣) د. أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم (التعليقات) ص٢٥٥. وانظر: د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٩٩.

(٤) فلسفة وحدة الوجود ص١١٤.

٣- ابنُ قسّي [ت ٥٤٦ هـ - ١١٥١م]: وهو أبو القاسم أحمدُ بن الحسين، المشهورُ بابنِ قسّي. كان صوفيًا عالمًا، وإليه يُنسبُ كتابُ «خَلْع النعليْن في الوصول إلى حضرة الجَمعيْن»[١]؛ وهو كتابٌ في التصوُّف أُولِعَ به ابنُ عربي؛ وقامَ بشرحه بعد أربع عَشرةَ سنةً من مقتلِ كاتبه[٢].

بالإضافة إلى تعاليم ابن بَرَّجَان ت ٥٣٦ هـ وأبي مدين ت ٥٩٤ هـ؛ وهؤلاء جميعًا يدينونَ بالولاءِ لمدرسة ابنِ مسرّة في الأندلس؛ التي كانت إسماعيليَّةَ الملامح[٣].

موقف الباحثين من فكرة وحدة الوجود لدى ابن عربي:

إنَّ فلسفةَ ابن عربي تثيرُ جدلاً واسعًا في أوساط العلماء؛ فمنهم مَن يدافعُ عنها دفاعًا عنيفًا، ومنهم من يُعاديها ويكفِّرُ صاحبَها، دون أن يكلِّفَ نفسَه عناءَ النَّظرِ في مفرداتها ومُصْطلحاتها. وتُعدُّ فكرةُ وحدة الوجود، من أبرز جوانب فلسفة ابن عربي في بيئةَ الصوفيَّة. ولَا يُمكنُ تحديدُ الوقت الزمنيِّ الّذي بدأَ فيه الإفصَاحُ والتَعبيرُ عن فكرة وَحْدَة الوجود في بيئات الفلاسفة أو المتصوِّفة؛ والتي نظَّرَ لها ابنُ عربي في كُتُبه.

فالإنسانُ منذ وُجدَ على الأرض وهو يحاولُ أن يتعرَّفَ على هذا الكون المُشاهَد، وعلى خالقه، والتفكير فيما وراءَ هذا الكون، والحكمة من ذلك كلِّه، ومصير الإنسان بعدَ انقضاء حياتَه.. وغير ذلك من الأمور التي شَغَلَتْ تفكيرَ الإنسان وقتًا طويلاً، وما زالتَ تشْغَله.

وقد انقسمَ الناسُ في قضيّة وجودِ الخالقِ والمخلوق، إلى ثلاثة مذاهب:

الأول: قومٌ أقرّوا بوجود الخالق جلَّ جلالُه، وأنه واجبُ الوجود، خلقَ العالَمَ وأوجدَه من عدَم، ويُفرِّقونَ بين وجودِ الإله الخالقِ، ووجود المخلوقِ؛ وهم أتباعُ الرسلِ المؤمنونَ بالله ورسالاته.

(١) يوجد الكتاب مع شرح ابن عربي عليه، في نسخة خطية نادرة، في مكتبة آيا صوفيا بإستانبول تحت رقم ١٨٧٩ تصوف. وانظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ١: ٤٣٤، الموسوعة الصوفية ص٥٤٦، وتعليقات د. عفيفي ص٥٦، ٢٥٥، ٢٥٦.

(٢) د. حسن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود ص١١٣.

(٣) د. محمد عبد الله الشرقاوي: الأسباب والمسببات ص٢١٢، وانظر: د. محمود قاسم: ابن عربي وليبنتز ص٦.

الثاني: قومٌ قائلونَ بوجودِ الله، وفي الوقتِ نفسه لا يعبدونَه؛ وهؤلاءِ هم الكافرونَ والملاحدَةُ.

الثالث: قومٌ يقرِّون بوجود الله تعالى، لكنَّهم يقولونَ بأن حقيقتَه هي الوجودُ، وهذا أساسُ مذهبِهم، ومنه سُموا الوَجودية أو الاتحادية[(١)].

وابتدأ المتصوِّفةُ بالتصريحِ بشيءٍ من علومهم الباطنة - مع بداية القرن الثالث الهجريِّ - فأنْكرَ بعضُهم على بعضٍ: فهذا الجُنَيْدُ[(٢)] - سيِّدُ الطائفةَ - يقولُ للشِّبليِّ[(٣)]: «نحن حبَّرنا هذا العلْمَ تحبيرًا، ثم خبأناه في السَّراديب، فجئتَ أنتَ فأظهرتَه على رءوس الملأ!»، فَردَّعليه الشِّبليُّ بقوله: «أنا أقولُ وأنا أسمعُ، فهل في الدَّارَيْنِ غيري؟!»[(٤)].

وقولُ الشِّبليِّ هذا؛ هو بداياتُ القول بوَحْدَة الوجود في بيئة الصُّوفيَّة، وإن كان هذا القولُ يندرج في دائرة الشطحِ، كما يرى بعضُ الباحثين[(٥)].

ثم توالى الإفْصَاحُ عن علومِ القومِ الباطنة؛ والتي كانت - في البدء - تعبيرًا عن زيادة المحبة والمبالغة في القُرْبِ من الله تعالى، أو بتعبيرِ بعضهم: الفناءُ في ذات الخالق والوَحدَةُ الشعوريَّةُ معه.

(١) انظر: الشيخ / مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم ٣: ٨٧.

(٢) هو: الجنيدُ بن محمد، أبو القاسم الخزاز القواريري، كان أبوه يبيعُ الزجاجَ، وكان هو كذلك، وأصله من نهاوند، ولدَ ونشأ ببغداد. وقد صحب خالَه السِّري السَّقطي، وكذلك الحارث المحاسبي، فسلك مسلكهما ونهجَ طريقَهما. توفي يومَ السبت في شوال عام ٢٩٨ هـ، وقيل عام ٢٩٧ هـ. راجع: ابن الجوزي: صفة الصفوة ١: ٤٤٤، الرسالة القشيرية ص٨٦، طبقات الشعراني ١: ٨٤.

(٣) هو: أبو بكر الشبلي، وقد اختُلفَ في اسمه، فقيل: دُلَف بن جعفر، وقيل: دُلَف بن جحدر، وقيل: دُلَف بن جعبرة، وقيل: جعفر بن يونس، كما هو مكتوب على قبره. وأصله من خراسان من قرية يقال لها شبليّة. وقد صَحبَ الجنيد ومَعاصرَه من المشايخ، وتفقّه على مذهب الإمام مالك، وكَتب الحَديث النبوي، وقد عاش سبعة وثمانين عامًا، ومات سنة ٣٣٤ هـ، ودُفن ببغداد في مقبرة الخيزران. راجع: صفة الصفوة ١: ٤٦٣، الرسالة القشيرية ص١٠٣، طبقات الشعراني ١: ١٠٣.

(٤) انظر: الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوف ص١٦٢، ١٦٣، بتعليق أ. أحمد شمس الدين.

(٥) انظر: تعليق أ. أحمد شمس الدين، على قول الشبلي، هامش ص١٦٣ من المصدر السابق.

وقد ظهرتْ على ألسنَة بعضهم عباراتٌ زعموا أنها قاصرةٌ عن وَصْف الحال؛ يُوهِمُ ظاهرُها الحلول(١)، أو الاتحاد(٢)، أو وَحْدَة الوجود.

وقد خلَّدوا خواطرَهم هذه بالأشعار والمقطوعات الأدبية، وردَّدُوها فيما بينهم، وحَمَلُوها في حلِّهم وترْحالهم، وذهبَ الرجالُ وبقَيت الفكرةُ - أو الفتنةُ! - ووقفَ الناسُ أمامَ أقوالِهم حائرينَ أو متأولينَ أو متوقفينَ أو مكفّرينَ!!

ثم اكتملتْ أركانُ الفكرة لدَى ابن عربي؛ الذي أثارَ جدلَ العلماء والباحثينَ حولَ صحة عقيدته وسلامة مذهبه إلى هذا اليوم.

وفي الوقت الذي يشُنُّ فيه كثيرٌ من العلماء حملةً شعواءَ على ابن عربي ومذهبه؛ من أَمثال ابن تيميةَ [ت ٧٢٨ هـ - ١٣٢٨ م]، وبرهان الدِّين البقاعيِّ [ت ٨٨٥ هـ - ١٤٨٠م]، وغيرهما؛ نجدُ من العلماء مَنْ يدفعُ السِّهامَ عنه، ويُصحِّحُ مذهبَه؛ من أمثال الفيروز أبادي - صاحب القَاموس - الذي زَعَمَ أنَّ ما نُسبَ إلى ابن عربي من بعضِ الأقوال والمسائل الخارقة لإجماعِ المسلمينَ؛ إنما هي مَدسوسةٌ عليه من قبل رجلٍ يُسمَّى جمَال الدينَ بن الخيَّاط اليمنيّ، وليست من آراء ابن عربي في شيءٍ(٣)!

ثم يقولُ: «وما أنكرَ على الشيخِ -ابن عربي- إلاّ بعضُ العلماء القحِّ الذين لا حظَّ

---

(١) مذهب في التصوف يرى أن الإله له طبيعتان: اللاهوت والناسوت، وقد حلَّ اللاهوتُ في الناسوت. فروحُ الإنسان هي لاَهوت الحقيقة الإلهية، وبدنُه ناسوته. ويُنسب هذا المذهبُ إلى الحلاج ت ٣٠٩ هـ. انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٢: ٣٤٩، وانظر: شبهات التصوف ص٤١، التعريفات ص٨٢، ٨٣.

(٢) مذهب في التصوف يُنسب «لابن الفارض ت ٦٣٢ هـ». والاتحاد في اصطلاح الصوفية: شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكلُّ به موجود بالحق، فيتحد به الكلُّ من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إنَّ له وجودًا خاصًا اتحد به فإنه محال. وهو في مفهومه العام: يُفيدُ بأنَّ حقيقةً ما حلَّت في حَقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزجَ إحداهما بالأخرى، أو تستحيلَ إحداهما إلى غيرها. انظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ١: ١٣٤، ١٣٥، وراجع: د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ص٢٨٥، وكشاف اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص٤٩.

(٣) عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي ص١٢، تحقيق: د. يوسف زيدان.

لهم في شِرْبِ[1] المحققينَ، وأما جمهورُ العلماءِ والصُّوفيَّةِ فقد أقرّوا بأنَّه إمامُ أهلِ التحقيقِ والتوحيد»[2]!

ولعلَّ المفهومَ الخاطئَ لوَحْدَةِ الوجودِ الإيمانيَّة[3]، جَعَلَ بعضَ خاصَّةِ الناس - بَلْه عامتهم - يقفونَ من الفكرةِ وأعلامِها مواقفَ مختلفةً ومتباينةً، نُجملها فيما يلي:

أولاً: أنَّ البعضَ قد أنكرَ الفكرةَ وتنكَّرَ لدُعاتها ورَمَوْهم بالكفرِ والإلحاد، والخروج عن الإسلام؛ فساروا في ركابِ المناوئينَ والمكفِّرينَ، دون أن يطالعوا كتبَ القوم، أو أن يحاولوا فهمَ مصطلحاتهم! وكان إنكارُهم منصبًا على مَن يُفرِّقُ بين ماهيّةِ الشَّيءِ ووجُودِه - كابنِ عربي - لأنَّ ماهيّةَ الشَّيءِ عينُ وجُودِه - ومَن يُفرِّقُ بين المُطْلَقِ والمعيَّن، ومَن يرى أنه ما ثمَّ سوًى ولا غيرٌ بوجهٍ من الوجوه - كالتلمسانيِّ [ت ٦٩٠ هـ - ١٢٩١م]؛ الذي يرى أنَّ الكائناتِ أجزاءٌ مِن الله وأبعاضٌ له بمنزلةِ أمواجِ البحرِ في البحرِ[4]!

ثانيًا: أنَّ البعضَ قد اتهمَ دُعاةَ المذهبِ بالجنونِ والاضطرابِ النفسيِّ والفسيولوجيِّ، مدَّعينَ بأنَّ كثرةَ الخلَواتِ والرياضةَ النفسيَّةَ الشديدة، هي السببُ فيما حدثَ لابنِ عربي مِن خبالٍ وتطرّفٍ وجنونٍ[5].

ثالثًا: أنَّ بعضَهم عَدَّ أقوالَ أعلامِ المذهب، من قبيلِ إشاراتِ العارفينَ ورموزِ السَّالكينَ؛ التي وضعوها منعًا للدخيلِ بينهم، وحتى لا يُعرَفَ ما هم فيه شفقةً عليه أنْ يسمعَ شيئًا لم يصلْ إليه فينكرُه على أهلِ الله، فيعاقَبُ على حرمانه، فلا ينالُه بعد ذلك أبدًا[6]!

---

(١) الشِّرْبُ: بمعنى النصيب من الماء. (لسان العرب ٧: ٦٥، مادة: شرب).
(٢) الإمام الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ١: ٢٤.
(٣) وتسمى لدى علماء الإسلام بـ«وحدة الشهود»؛ وهو مذهبٌ شبيه بوحدة الوجود، وليس هو.
(٤) فلسفة وحدة الوجود ص٦٥ وما بعدها.
(٥) د. مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف ص٢٧٤، ٢٧٥.
(٦) اليواقيت والجواهر ١: ١٥.

رابعًا: أنَّ البعضَ قد أدركَ المرمى الحقيقيَّ والمغزى الإيمانيَّ من المشترك اللفظي المعبَّر عنه بلفظ وَحدَة الوجود، فوصفَ بعضَ أعلامِ المذهب بما نصُّه: «الشيخُ الكاملُ، العارفُ الربانيُّ، بحرُ الحقائق، سلطانُ العارفينَ، شيخُ الطريقة حالاً وعِلْمًا، إمامُ الحقيقة فعلاً واسمًا، محيي المعارف حقيقةً ورسمًا، واسطةُ عقد الأولياء، رئيسُ الأصفياء، المجتهدُ الكاملُ، المرشدُ الفاضلُ»[1].

خامسًا: فريقٌ آثرَ أنْ يُميِّزَ بين كُتبِ بعضِ أعلامهم؛ فأباحَ قراءةَ بعضِها وحرَّمَ النظرَ في البعضِ الآخر[2].

سادسًا: فريقٌ اعتقدَ ولايةَ بعضِ أعلامِ المذهبِ، غير أنَّه حرَّمَ النظرَ في كُتُبِهم لعامَّةِ الناسِ[3].

سابعًا: فريقٌ التبسَ عليه الأمرُ؛ فآثرَ التوقفَ لسيطرةِ الحَيْرَةِ عليه، أو ربَّما لتعارُضِ الأدلَّة عنده[4].

فهذه سبعةُ مواقف مختلفة تُصنِّفُ الناسَ وتُحدِّدُ اتجاهاتهم مِن فلسفةِ وَحْدَة الوجودِ بمفهومَيْها: الإيمانيِّ والإلحاديِّ.

●●●

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة وتطورها ص٢٥٨.

(٢) فلسفة وحدة الوجود ص٦٥ وما بعدها؛ حيث فصَّل مؤلفُه القولَ في هذه الفرقِ المتباينة من مذهب وحدة الوجود.

(٣) نشأة الفلسفة وتطورها ص٢٥٩. المصدر السابق.

(٤) كتاب فلسفة وحدة الوجود ص٦٨.

الفصل الأول:

كتاب: فصوص الحكم وأثره في بيئة الصوفية

موضوعاتُ الكتابِ ومصادرُه وأهمُّ شُرَّاحِه.

أسلوبُ ابنِ عربي في الفصوصِ.

أثرُ كتابِ الفصوصِ في بيئةِ الصُّوفيَّة.

●●●

يُعدُّ ابنُ عربي من أكثرِ علماءِ الصُّوفيَّة تصنيفًا -إن لم يكن أكثرَهم على الإطلاق- فقد تجاوزت مؤلفاتُه المائتي مؤلَّف[1]. وبعضُ هذه المؤلفات مشهورٌ كالفتوحات المكية وفصوصِ الحكمِ، وبعضُها غيرُ مشهورٍ. غيرَ أنَّ الذي يهُمُّنا من هذه المؤلفات -في هذه الدِّراسة- هو كتابُ فصوصِ الحكَمِ؛ لأنَّه -كما يرى بعضُ الباحثينَ- هو المعبِّرُ النهائيُّ عن مذهبه في وَحْدَةِ الوجود، والذي تخلّى فيه عن حذرِه من الإفصاحِ بهذه الفلسفة التي احْتَدَمَ حولَها النقاشُ طويلاً!

وهذا الكتابُ -في نظري- يُعدُّ المنبعَ الأولَ الذي يَمدُّ متصوفةَ وَحدَةِ الوجود بالكثيرِ من مفرداتِ النظريَّة ومصطلحاتها: «على أنَّ أهميةَ الفصوص ليست قاصرةً على مصطلحاته التي ردَّدها الصُّوفيَّةُ والشعراءُ من بعد ابن عربي، فإنَّ للكتاب قيمةً أخرى لا تُقدَّرُ من ناحيةِ مادَّته؛ إذ فيه يُعالجُ المؤلفُ مشكلتَه[2] الكبرى وما تفرَّعَ عنها من

(١) انظر: مقدمة رسالة: حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال لابن عربي، ضمن ست رسائل من التراث العربي الإسلامي، تقديم وتحقيق: د. عبد اللطيف العبد.

(٢) أي مذهبه في وحدة الوجود.

المسائلِ التي سلكَ في استنباطِها مسْلكًا كلاميًا خاصًا لا أجدُ له نظيرًا في مؤلَّفٍ آخرَ من مؤلفَاتَه»[(١)] .

وفيما يلي نقومُ باستعراضِ موضوعات الكتاب ومصادره، وأهم شرَّاحه، ثم إلقاء الضوءِ على أسلوبِ ابنِ عربي في الكتابةِ والتأليفِ، وبيان أثَرِه في بيئاتِ الصَوفيَّة.

موضوعات كتاب الفصوص ومصادره وأهم شراحه:

أولاً: موضوعاتُ الكتابِ:

يُعتبر كتابُ الفصوصِ من كتبِ التصوُّف الممتزج بالفلسفة. وهو كتابٌ له أثرٌ كبيرٌ فيحَمْل بعضِ العلماءعلى نَقَد ابن عَربي ورَمْيَه بالإلحاد والكفرِ والزندقة من حين لآخرَ، بعدما كَانوا -رَبَّما في الغالبِ- أخفَّ حدةً وألينَ عريكةً في مخاصَمته ومحَاجتِه[(٢)] .

ويتكونُ كتابُ الفصوص من سبعة وعشرينَ فَصًا: كلُّ فصٍّ يتناولُ أحدَ الأنبياء أو الصَّالحينَ؛ بحيث يُنسبُ إليه وتدورُ أحداثُه كلُّها حولَ هذا النبيِّ أو الرجلَ الصالح؛ جاعلاً منه القدوةَ الحسنةَ والمثلَ الأعلى -أو الإنسانَ الكاملَ- الذي لاَ ينطقُ إلاَّ بالحكمة، ولا تصدرُ منه الأفعالُ إلا عن علْمٍ مسبق ببواطنِ الأمور استأثرَ هو بمعرفته. وهو كتابٌ: «يبحثُ في الحقيقة الإلهيَّة متجليةً في أكَملِ مظاهرِها في صورة الأنبياء عليهم السلام؛ فإنَّ كلَّ فصٍّ من فصوصه يدورُ حولَ «حقيقةَ» نبيِّ من الأَنبياء يسَميها «كلمةَ فلان»؛ وهي تمَثلُ صفةً من صفات الحقِّ؛ كصفة «الألوهيَّة» في الفصِّ الآدميِّ، و«النفثيّة» في الفصِّ الشيثيِّ، و«السُّبوحيّة» في الفصِّ النوحيِّ، و«القدّوسيّة» في الفصِّ الإدريسيِّ»[(٣)] .

فمثلاً: يتناولُ الفصُّ الأولُ «فصّ حكمة إلهية في كلمة آدميّة»؛ الجنسَ البشريَّ كلَّه من حيث النشأةُ والتكوينُ والخلْقُ الذي يتجلّي فيه الكمالُ الإلهيُّ: «فغايةُ الخلْق إذن هي أن يرى الله سبحانه -نفسَه في صورةٍ تتجلَّى فيها صفاتُه وأسماؤه، أو بعبارةٍ

(١) انظر: مقدمة فصوص الحكم ص٨ للدكتور عفيفي.

(٢) انظر: د. محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٢٣٩.

(٣) د. أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب فصوص الحكم ص٢٤.

أخرى: يرى نفسَه في مرآة العالَمِ»(١) . فآدم -أو الجنسُ البشريُّ كلُّه- بمثابة مرآةٍ للكمال والتجلّي الإلهي في أسمى صوره.

ويتناولُ الفصُّ الثاني «فصُّ حكمة نفثية في كلمة شيثيّة»؛ نوعًا آخرَ من تجلّيات الحقِّ؛ «وهو تجلِّيه في صورة المَبدأ الخالِق الذي يمنحُ الوجودَ لكلِّ موجود- أو باصطلاحِ المؤلف -يظهرُ في وجود كلِّ موجود»(٢) . فهو تجلٍّ لازمٌ عن التجلّي الأول -الخلق والتكوين- كما أنَّ الابنَ -شيثَ عليه السلامُ- نتيجةٌ طبيعيةٌ لازمةٌ للأب -آدم عليه السَلامُ. وهكذا يرمزُ في كلِّ فصٍّ إلى صفة من صفات الحقِّ متجلّيةً في أكمل مظاهرها في صورة نبيٍّ أو مَلَك أو رجلٍ صالحٍ . . إلى أن يَصلَ إلى الفصِّ السابع والعشرينَ «فصِّ حكمة فردية في كلمة محمديّة»؛ فيجعلُه ابنُ عربي حكمةً فرديةً لأنَّ صاحبَه -عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ- أكملُ موجود: «فكان عليه السَّلامُ أولَ دليلٍ على ربِّه، فإنَّه أُوتيَ جوامعَ الكَلِمِ التي هي مسمّياتُ أسماء آدمَ»(٣) .

فهو لا يقصدُ في هذا الفصِّ محمدًا الرسولَ ﷺ وإنما يقصدُ الحقيقةَ المحمديَّةَ أو الاسمَ الجامعَ أو الصورةَ الكاملةَ للإنسان الكاملِ الذي يجمعُ في نفسه جميعَ حقائق الوجود: «ولذلك يسمّيها آدمَ الحقيقيَّ، والحقيقةَ الإنسانيَّةَ. ويعدُّها من الناحية الصُّوفيَّة مصدرَ العلْمِ الباطنِ، ومنبعَه، وقطبَ الأقطاب»(٤) .

وفي ثنايا كلِّ فص عباراتٌ صُوفيَّةٌ شديدةُ التعقيد، ونُتَفٌ من أقوال الحكماء والبلغاء، وطائفةٌ من الآيات القرآنيَّة والأحاديث النبويَّة التي تساعدُه في استنباط المعاني التي يريدُها بطريقَ التأويل؛ فمثلاً: في الفصِّ الهوديِّ، يقولُ في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾(٥) ، وذكرَ أنَّ ثمَّ وجه الله، ووجهُ الشَّيء حقيقتُه. . إلى أن يقولَ: « فقد بانَ لك عن الله تعالى أنه في أيْنيَّة كلِّ وجهةٍ، وما ثَمَّ إلا الاعتقاداتُ.

(١) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات ص٧ .

(٢) المصدر السابق ص٢٠ .

(٣) ابن عربي: الفصوص ص٢١٤ .

(٤) د. عفيفي: التعليقات ص٣٢٠، انظر: د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص١٨٣ .

(٥) سورة البقرة: ١١٥ .

فالكلُّ مصيبٌ، وكلُّ مصيبٍ مأجورٌ، وكلُّ مأجورٍ سعيدٌ، وكلُّ سعيدٍ مَرْضيٌّ عنه وإن شَقيَ زمانًا ما في الدَّارِ الآخرةِ»[1] . فهو يُسرفُ في تأويلِ الآيةِ الكريمةِ حتى تتماشى معَ مَذْهبِه في وَحْدَةِ الأديانِ الذي هو نتيجةٌ طبيعيّةٌ لمذهبه في وَحْدَةِ الوجودِ .

وأمثلةُ ذلك التأويلِ كثيرةٌ في كتابِ الفصوصِ، وقد أوردنا الكثيرَ منها في ثنايا هذه الدِّراسة .

والخلاصَةُ: أنَّ ابنَ عربي قد بنَى كتابَه الفصوص على مفهومِ الكلمة؛ التي يستخدمُها كمرادفٍ للعقلِ الأولِ أو العقلِ الكليِّ، أو ما يُسمّيها بحقيقة الحقائقِ.

وهو يبحثُ في «الكلمة» من ثلاثِ نواحٍ[2] :

الأولى: الناحية الميتافيزيقيَّة؛ ويقصدُ بها -الكلمة- العقلَ الأولَ الذي هو مبدأ الحياة والوجود.

الثانية: الناحية الصوفيّة؛ ويقصدُ بها المنبعَ الذي يُستمدُّ منه كلُّ علْمٍ إلهيٍّ وكلُّ وحيٍ وإلهامٍ وعلْمٍ باطنٍ؛ ولذلك يُسمي ابنُ عربي الكلمةَ بالقطبِ، وبروحِ الخاتمِ، وبالحقيقةِ المحمديّةِ. ويجعلُ من محمدٍ ﷺ الكلمةَ الكليّةَ الظاهرةَ بصورِ الأنبياء من لدن آدمَ عليه السلامَ، أو يجعله الواسطةَ في نقلِ العلمِ الإلهيِّ إلى قلوبِ «الكَلِمِ»[3]، بحسبِ ما فيها من الاستعدادات.

الثالثة: الناحية الإنسانيَّة؛ وفيها يبحثُ عن «الكلمة» متمثلةً في صورة الإنسان الكامل الذي تحقّقَ فيه الوجودُ بكلِّ معانيه؛ ولذلك يصفُه بأنَّه الكونُ الجامعُ والعالمُ الصغيرُ الذي تتجلَّى فيه «الجمعيّةُ الإلهيّةُ»؛ التي استحقَّ من أجلها أن يُسمَّى خليفةَ الله وصورتَه وروحَ العالمِ وعلّته.

ويمكنُ القولُ بأنَّ نظريةَ ابنِ عربي في الكلمةِ، هي نظريةٌ جديدةٌ لم يُسبقْ إليها في

(١) فصوص الحكم ص١١٣، الفص الهودي.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، بعنوان: ابن عربي ١: ٣٤٨ وما بعدها.

(٣) الكَلِمُ: جمعُ كلمةٍ. ويقصد بهذا الجمع: الأنبياء، والأولياء، وأفراد الإنسان الكامل.

بيئات الصُّوفيَّة، وقد أخذَ عنه كلُّ من أتى بعده من المتصوِّفة؛ أمثال: عبد الكريم الجيلي ت ٨٢٦ هـ في كتابه الإنسان الكامل[١].

هذا، ويذكرُ ابنُ عربي أنه تلقَّى كتابَ الفصوص إملاءً من النبيِّ ﷺ في رؤيا رآها في دمشق سنة ٦٢٧ هـ. وهو -لذلك- مكلَّفٌ من قبل الرسول ﷺ بكتابة حروفه وكلماته وتبليغها دون زيادة أو نقصان! وبعض عناوين كُتبه التي ألَّفها تُوحي بذلك؛ أمثال: الفتوحات المكية، والتنزلات الموصليّة.

وكذلك يَزْعُمُ أنَّ تَسْمِيةَ كتابه فصوص الحكم تسميةٌ توقيفيَّة؛ قد تلقّاها -أيضًا- من رسول الله ﷺ، حيث يقولُ في مقدمته: «. . أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مُبَشِّرَةٍ[٢] أُريتُها في العشر الآخر من محرّم سنةَ سبعٍ وعشرينَ وستمائة بمحروسة دمشقٍ، وبيده ﷺ كتابٌ، فقال لي: هذا كتابُ فصوص الحكم خذه واخرجْ به إلى الناس ينتفعونَ به، فقلتُ: السَّمعُ والطَّاعةُ لله ورسوله وأولي الأمر منا كما أُمرْنا. .».

ثانيًا: مصادرُ الكتاب:

إذا كان ابنُ عربي يعالجُ -في كتابه -فلسفتَه في وحدة الوجود -كما يرى كثيرٌ من الباحثينَ -فإنه يمكنُ القولُ بأنَّ الغنوصَ Gnosis[٣] -بنوعَيْه: الشرقيِّ والغربيِّ- يُعَدُّ المصدرَ الرئيسيَّ لهذه الفلسفة، وبخاصة الغنوصُ الهنديُّ واليونانيُّ: «فقد استمدَّ -ابنُ عربي- عقيدتَه في وحدة الوجود من العقيدة الهنديَّة في صورتها البسيطة؛ التي انتقلت إلى اليونان وتطوّرت في صورة مذهب الفيوضات والصدور لدى الأفلاطونيَّة الصَّادرة

(١) انظر: تعليقات د. عفيفي ص٤، دائرة المعارف الإسلامية ١: ٣٤٨، مادة: ابن عربي.

(٢) مُبَشِّرَة: صفةُ الرؤيا، وهي من الصفات الغالبة التي تقومُ مقامَ الموصوف فلا يذكرُ معه الموصوفُ؛ كالبطحاء، فَلا يُقالُ: رؤيا مُبَشِّرَةٌ، كما لا يُقالُ: أرضٌ بطحاء. انظر: الشيخ عبد الرازق القاشاني: شرح فصوص الحكم ص١١.

(٣) الغنوصية: مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقومُ على أساس فكرة «الصدور» ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، وفيها تلتقي بعضُ التعاليم والأفكار الشرقية كالمزدكية والمانوية مع الأفلاطونية المحدثة، وكان لهذا المذهب أثرٌ كبيرٌ في التفكير الفلسفي في المسيحية والإسلام. انظر: المعجم الفلسفي ص١٣٣.

بتجلّياتها عن الانبثاق الرُّواقيِّ، ثم صاغَها صياغةً نظريَّةً أخذتْ شكلَ التنظيمِ الفلسفي والقضَايا المجرّدة »[١] .

والمصدرُ الهنديُّ لديه يتمثّلُ فيما حكاهُ أبو الريحان البيرونيُّ ت ٤٤٠ هـ عن الهنود، بقوله: « إنَّهم يذهبونَ في الوجود إلى أنه شيءٌ واحدٌ؛ فإنَّ «باسديو» يقولُ في الكتاب المعروف «بكتيا»: «أما عندَ التحقيق فجميعُ الأشياء إلهيّةٌ؛ لأنَّ «بشن» جعلَ نفسَه أرضًا ليستقرَّ الحيوانُ عليها، وجعلَها ماءً ليُغذِّيها، وجَعلَها نارًا وريحًا ليُنمِّيَهم ويُنْشئَهم، وجعلَها قلبًا لكلِّ واحد منهم، ومنحَ الذكرَ والعلْمَ وضدَّيْهما، على ما هو مذكورٌ في «بيذ» أي كُتب الفيدا»[٢] .

وأما المصدرُ اليونانيُّ: فقد انتقلتْ هذه الأفكارُ الهنديّةُ إلى اليونان، حيث يَرى بعض فلاسفة اليونان أنَّ: الوجود شيءٌ واحدٌ، وأنَّ العلَّة الأولى تتراءى فيه بصور مختلفة، وتحلُّ قوتُها في أبعاضه بأحوالٍ متباينة توجبُ التغايرَ مع الاتحاد، فالأشياءُ كلُّها شيءٌ واحدٌ[٣] .

إذن لا مبالغةَ إذا قُلنا: إنَّ بذورَ نظرية وَحْدَة الوجود -كما تبدو جَليَّةً في كلِّ صفحة من صفحات كتاب الفصوص -مستمدَّةٌ من الفكر الهنديِّ واليونانيِّ، ومغلَّفةٌ بقشرةٍ إسلاميَّة من آياتَ القرآن الكريمِ والأحاديث النبويَّة الشريفة، مع بعضِ الأفكارِ الإسماعيليَّة بعدَ إعطائها صبغةً خاصةً تتفقُ مع روحِ المذهب[٤] .

ثالثًا: أهمُّ شروحه:

حَظيَ كتابُ الفصوص بعناية كبيرة من الشرّاح والمفسِّرينَ، أكثرَ من أي كتاب آخرَ لابن عربي؛ ربَّما لصغر حجم الفصوص. كما أنَّ شروحَه تتفاوتُ فيما بينها من حيثُ الفهمُ لمصطلحات ابنِ عربي وفلسفته العامَّة؛ وأهمُّ هذه الشروح:

(١) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص١٤٢، د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام ص١٣٧ وما بعدها، ترجمة: صادق نشأت، د. طلعت غنام: أضواء على التصوف ص٢٤٤ .

(٢) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص٣١، ٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص٢٧، ٢٨ .

(٤) راجع: أضواء على التصوف ص٢٤٠ وما بعدها، انظر: مقدمة د. عفيفي لفصوص الحكم ص٧ .

١- شرْحُ صدْرِ الدين القونوي ت ٦٧١ هـ[١] ، بعنوان: «الفكوك على الفصوص»؛ وهو مخطوطَ بالمكَتبة الظاهرية بدمشق رقم (١٠ تصوف) ، وله صورة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٣٢٥ تصوف وآداب شرعية) .

٢- شرْحُ العفيفِ التلمسانيِّ ت ٦٩٠ هـ ؛ وهذا الشرحُ ما زال مخطوطًا، ومنه نسخةٌ بمكتبةِ ولي الدين بإستانبول[٢] .

٣- شرْحُ الشيخِ عبد الرازقِ القاشانيِّ ت ٧٣٠ هـ ؛ وهو مطبوعٌ، وقد طبعته مكتبةُ الكليَّاتِ الأزهريَّةِ بالقاهرةَ سنة ١٤١٧هـ.

٤- شرْحُ عبدِ الرحمنِ جامي ت ٨٩٨ هـ[٣] ، وهو مطبوع في مجلدين مع كتاب الفصوص، وشرح القاشاني، ط عيسي البابي الحلبي.

٥- شرْحُ بالي أفندي ت ٩٦٠ هـ ؛ وهو مطبوعٌ، وقد طبعته المكتبةُ النفيسةُ العثمانيَّةُ سنة ١٣٠٩ هـ.

٦- شرْحُ عبدِ الغنيِّ النابلسيِّ ت ١١٤٣ هـ؛ بعنوان «جواهر النصوص في حَلِّ كلمات الفصوص»؛ وهو مطبوعٌ، قد طبعته مطبعة الزمانَ سنة ١٣٠٤هـ، وقد أشارَ فيه إلى أنَّ التجاربَ الصُّوفيَّة ذوقيَّةٌ لا تُعرفُ إلاّ بالممارسةِ الفعليَّة[٤] .

ومِن الشروحِ الحديثةِ لكتابِ الفصوصِ:

١- شرح الدكتورِ / أبي العلا عفيفي، وهو مطبوعٌ (ط دار الكتاب العربي -بيروت).

٢- شرح الأستاذ / محمود محمود الغراب، وهو مطبوعٌ (ط دار المعرفة دمشق ودار الإيمان).

---

(١) فلسفة وحدة الوجود ص١٥٧ .

(٢) راجع السابق ص١٧٢ .

(٣) مقدمة الفصوص للدكتور / عفيفي ص٢٣ .

(٤) فلسفة وحدة الوجود ص١٥٦ .

ولكتاب الفصوص مخطوطان بدار الكتب المصرية:

- الأول: برقم (١٢٦ تصوف) بتاريخ ١٠ جمادى الآخرة سنة ٨٣٩هـ.

- والثاني: برقم (٣٣٣ تصوف) بتاريخ ١٨ شعبان سنة ٩٢٧هـ.

أسلوبُ ابنِ عربي في الفصوصِ:

يصفُ المستشرقُ رينولد. أ. نيكلسون[١] أُسْلُوبَ ابنِ عربي في الفصوص، بقوله: «إنَّه يأخذُ نَصًا من القرآن أو الحديث ويُؤَوِّلُه بالطريقةِ التي نَعْرِفُها في كتابِ اتفيلون -اليهوديِّ- وأُرَيْجَن -الإسكندريِّ- ونظرياتُه في هذا الكتاب صَعْبَةُ الفَهْمِ، وأَصْعَبُ من ذلك شرحُها وتفسيرُها؛ لأنَّ لغتَه اصطلاحيَّةٌ خاصّةٌ، ولكنَّا إذا أهملنا اصْطلاحاتَه استحالَ فهمُ كتابه، واستحالَ الوصولُ إلى فكرة واضحة عن معانيه. ويمثّلُ الكتابُ في جُمْلَتِه نوعًا خاصًا من التصوّفِ المدرسيِّ العميقِ الغامضِ»[٢].

ولعلَّ استغلاقَ أسْلُوب ابنِ عربي على الفهم -وبخاصة في الفصوص- يرجعُ إلى كثرة الرموزِ والتشبيهات والإشارات المجازيَّة؛ التي توقعُ القارئَ في حَيْرة ولبس بسبب عدمِ فهمِ مقصوده تمامًا. كما أنَّ القارئَ -المدققَ- يجدُ ثنائيةً واضحةً في أُسْلُوبه؛ إذ يتكلم بلسان الظاهرِ والباطنِ في العبارة الواحدة؛ ربما لدفعِ سخط الفقهاء في عصره بذكرِ ما له صلةٌ بظاهرِ الشرعِ من الآياتِ القرآنيَّة والأحاديث النبويَّةَ الشريفةَ، وليتوافقَ مع مذهبه في وَحْدَة الوجود باستخراجه المعاني الباطنة منها.

وطريقةُ ابن عربي في تفسير الآيات القرآنيَّة -في كتاب الفصوص خاصةً- لا تخلو من التعسُّفِ والشطط والتحايُلِ والمراوَغة اللفظيَّة؛ حتى إنَّه ليستخدمُ المعنى وضدَّه - في آنٍ واحدٍ- مع الإفراط في التأويل[٣] لإخفاء المَعنى القريب والمتبادرِ إلى الأذهان من

---

(١) مستشرقٌ إنجليزيٌّ مسيحيٌّ، ولد عام ١٨٦٨م وتوفي عام ١٩٤٥م، تعلّم العربية والفارسية في إنجلترا وألمانيا، تخرّج في كلية «ترينيتي» -كَمْبردج- وتخصص في اللغات الشرقية وآدابها، ركّزَ اهتمامه بالتصوّف الإسلامي.

(٢) انظر: مقدمة د. عفيفي لفصوص الحكم ص١٢.

(٣) انظر: د. محمود قاسم: ابن عربي وليبنتز ص١١.

الآية أو الآيات القرآنيَّة، فمثلاً: يفسِّرُ الشيطان في قوله تعالى: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[1]؛ بأنه: البعدُ عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه[2]. وهو تأويلٌ خاطئ؛ لأنَّ مسَّ الشيطان بمعنى وسوسته لا غير[3]، كما أن أيوب -عليه السلام- كان يشكو الألمَ والمرضَ، وكانَ -مع ذلك- يدعو اللهَ تعالى أن يصرفَ عنه وسوسةَ الشيطان؛ حتى لا يُحرم أجر الصبرِ على المرضِ. فالشيطانُ لا يمسُّ الأنبياءَ حقيقةً.

أما تأويل ابن عربي للشيطان بمعنى البعد عن الحقائق؛ فلأن لفظ الشيطان من: شطنَ بمعنى بَعُدَ[4]؛ وهو تأويلٌ بعيدٌ عن معنى الآيةَ الكريمة. وهناك الكثيرُ من الأمثلة لهذا التأويلِ الباطنيِّ للآيات القرآنيَّة بين دفَّتي كتابِ الفصوص وقد أشرنا لبعضها في هذه الدِّراسة.

هذا، وليس من السَهْل تتبعُ أفكار هذا الكتاب في تَسلْسُل فكريٍّ، نظرًا لرمزيته الشديدة: «فإنَّ القارئَ لهذا الكتاب لا يكادُ يظفرُ بالفكرة الفلسفيَّة فيه، حتى يجدها وقد غابَتْ عن نظره تدريجيًا تحت ستار من الرمزيَّة يغلقَ معناها إلى حين، ثم تخرُجُ من وراء هذا الستارَ مرةً أخرى منصبَّةً في قالب شعَريٍّ صوفي يُخاطبُ بها أصحابَ الذَّوق والمواجيدَ، لا أصحاب الفكرِ والنظرِ!»[5].

وذلك يرجعُ إلى أنَّ الصوفيَّةَ -في الغالب- لا يتكلمون بلسان عموم النَّاس، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة؛ لأنَّ لغةَ العموم -كما يبدو- لا تفي بالتعبيرِ عما يشعرونَ به من المعاني والأذواق والمواجيد.

أثرُ كتابِ الفصوصِ في بيئة الصُّوفيَّة:

بالرغم من أنَّ ابنَ عربي يُعالجُ في كتاب الفصوص مذهبَه العامَّ في وَحْدَة الوجود وما تفرَّعَ عنه من قضايا ومشكلات، فقد حاولَ البعضُ -قديمًا وحديثًا- أنْ ينفوا عنه ذلك بطرق شتى.

(١) سورة ص: ٤١.

(٢) فصوص الحكم ص١٧٣ «الفص الأيوبي».

(٣) تفسير القرطبي ٨: ١٨٦.

(٤) لسان العرب ٧: ١٢١.

(٥) مقدمة د. عفيفي لفصوص الحكم ص١٠.

لكنَّ كتبَه -وبخاصة الفصوص -تنطقُ بأنَّ له مذهبًا في وحدة الوجود قد سَيْطرَ على عقله وروحه، وإنْ حاولَ حَجْبَهُ عن الجماهير نظرًا لتمثُّله اليقظ لذكريات كلٍّ من الحلاَّج[1] والسُّهْرَوردي[2] اللَّذيْن لقيا حتفهما بسبب اعتناقهما لبعض الأفكار التي تصطدمُ مع العقيدة الإسلامية وتناقضها[3].

وبالرغم من تَصدِّي العلماء لآراء ابن عربي ونظرياته، التي بثَّها في الفصوص، فقد استطاعَ أنْ يؤثرَ -بشكلٍ كبيرٍ -في كثيرٍ من المتصوِّفة الذين أتوْا من بعده؛ من أمثالَ:

ابن الفارض ت ٦٣٢ هـ: الذي تأثر بأفكار ابن عربي في وحدة الأديان وقد ظهر ذلك التأثيرُ واضحًا في قصائده -وبخاصة التائيَّةُ الكبرى[4] -حيث يقول:

وإنْ عبدَ النارَ المجوسُ -وما انطفت ... كما جاء في الأخبارِ -من ألف حجّة

فما عبدوا غيري، وإن كان قصدُهم ... سوايَ، وإن لم يعقدوا عقدَ نيَّة

رَأوْا ضوءَ نوري مرةً، فتوهمـ ... ـوه نارًا، فضلوا في الهدى بالأشعة[5]

وأبو الحسن الششتري ت ٦٦٨ هـ: الذي يُعَدُّ من كبار صوفية الوحدة الذين نشروا المذهبَ ودافعوا عنه، حيث يرى: أنَّ الوجودَ المطلقَ قد قيَّدَ نفسَه بالأزمان، كما حدَّدَ

(١) الحلاج: هو «الحسين بن منصور، ويكنى أبا مغيث. ولد «بفارس» سنة ٢٤٤ هـ، ونشأ «بتسْتُر» وتتلمذ على يد «سهل بن عبد الله التستري»، وتعرف على «عمرو بن عثمان المكيّ». قال بنظرية «الحلول»، ونُسبَ إليه قوله: «ما في الجبّة إلا الله»!. وقد أفتى العلماء بقتله، فقُتلَ وصُلبَ عام ٣٠٩ هـ». راجع في ترجمتَه: البداية والنهاية ١١: ١٣٢، تاريخ بغداد ٨: ١١٢، سير أعلام النبلاء ٤: ٣١٣، الكواكب الدرية ١: ٢٥.

(٢) السُّهْرَوردي «المقتول»: هو شهاب الدين أبو الفتوح السُّهْرَوردي، المعروف بالشيخ المقتول. ولد عام ٥٤٥ هـ في «زنجان» من عراق العجم، ويُقال إنَّه قُتلَ عام ٥٨٨ هـ بسبب فلسفته الإشراقية. وهو غير السُّهْرَوردي -أبي حفص عمرَ السُّهْرَوردي-صاحب عوارف المعارف. راجع: وفيات الأعيان ٣: ٢٥٧.

(٣) انظر: د. محمد عبد المجيد الطوانسي: الشعر الصوفي في العصر المملوكي-مضامينُه وخصائصُه الفنيّة-رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية الآداب-جامعة الزقازيق سنة ١٩٩٤م.

(٤) هي قصيدة كبيرة في وحدة الوجود، وقد بعث «ابن عربي» يستأذنُ ابنَ الفارض في شرحها، فردَّ عليه ابنُ الفارض قائلاً: كتابُك الفتوحات المكية شرحٌ لها. انظر: نفح الطيب للمقري ٢: ١٦٦، عقائد الصوفية ص٥٩، ٦٠ د. محمود المراكبي.

(٥) ديوان ابن الفارض ص١١٥.

ذاتَه بالمكان أو الأين، ومن ثمَّ تكونُ الذاتُ المطلقةُ -في رأيه- قد تفرّقت في هذه المظاهرِ المادية، والمحققُ هو الذي يجمعُ ما تفرقَ منها في وجدانه، فيفوز بالتحقيق بقلبه، لا بعقلِه الذي يتوقفُ دون ذلك، ويُحيطُ به كما تُحيطُ الشرنقةُ بدودة القز[1].

غير أنَّه لـمَّا اتُّهم باعتناق مذهب وحدة الوجود بمفهومه الإلحاديِّ، انبرى التلمسانيُّ ت ٦٩٠ هـ -أحد كبار صوفيَّة الوحدة- لنفي التهمة عنه بكتاب ألَّفهُ لهذا الغرض وغيرِه، بعنوان: «ردّ المفتري عن الطعنِ في الششتريِّ»[2]!

وعبد الحقِّ بن سبعين ت ٦٦٩ هـ: وهو وإنْ كان لا ينتمي إلى مدرسة ابن عربي كما يرى بعضُ الباحثينَ؛ نظرًا لأنَّه يقولُ «بالوحدة المطلقة»؛ التي تعني أنَّ الوجودَ واحدٌ، وأنَّ الكثرةَ لا وجودَ لها، وإنما هي عينُ الواحدَ. وبذلكَ يختلف ابنُ سبعين عن صوفيَّة وحدةِ الوجودِ التي تُفسحُ المجالَ للقول بالممكنات على وجه ما[3].

إلاّ أنَّ فلسفةَ ابنِ عربي كانت نقطةَ البدء التي انطلقَ منها ابنُ سبعين؛ الذي أسَّسَ طريقةً تُعرفُ باسم السبعينية أو «الليْسيّة»[4]، الذين يَروْنَ أنَّ الوجودَ كلَّه كوحدة واحدة، وفيه يختلطُ الزوجُ بالفرد، ويكونُ السبتُ هو الأحد، والموحِّدُ هو عينُ الأحدِ، والذاهبُ منَ الزمان هو الحاضر، والأولُ في العيانِ هو الآخرَ، والباطنُ هو الظاهرَ، والمؤمنُ هو الكافر، والفقيرُ هو الغنيّ[5].

وعفيف الدين التلمساني ت ٦٩٠ هـ: وهو من كبار صوفية وحدة الوجود الذين

---

(١) د. محمد زغلول سلاّم: الأدب في العصر المملوكي ١: ٢٥٢، ٢٥٣.

(٢) فلسفة وحدة الوجود ص١٤٩.

(٣) راجع تفاصيل فلسفته في كتابي: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٠٩، وابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٩٨ للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. وانظر -للمؤلف أيضًا- «مبحث الحد» من كتاب «يد العارف» لابن سبعين ص٢٩ ضمن كتاب «دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي» في ذكرى الدكتور / عبد العزيز الأهواني.

(٤) لأنهم يقولون في ذكرهم: «ليس إلاّ الله» بدلاً من «لا إله إلا الله»، أو يقولون: ليس إلاّ «الأيس» فقط بمعني ليس إلا الوجود فقط، ويقولون: هو هو الله.

(٥) فلسفة وحدة الوجود ص١٤٣.

دافعوا عن المذهب، وقد كان يفضِّلُ كتابَ الفصوصِ على غيره من الكتبِ كما يرى ابن تيمية [١] !!ومن شعره:

البحرُ لا شكَّ عنـدي في توحُّدهِ ... وإنْ تعدّدَ بالأمواجِ والزبدِ

فلا يغرّنكَ ما شاهدت مِن صورٍ ... فالواحدُ الربُّ ساري العين في العددِ [٢]

وعبد الكريم الجيلي -أو الجيلاني ت ٨٣٢ هـ: الذي يرى أنَّ الموجودَ حقيقةً هو الله تعالى، وكلَّ ما عداه فهو ذو وجود فانٍ مُلْحَقٍ بالعدمِ. ويرى أنَّ وجودَ غيرِ الله تعالى إنما هو خيالٌ في خيال، وذلك بقوله:

ألا إنَّ الوجـودَ بلا مُحالِ ... خيالٌ في خيالٍ في خيالِ [٣]

ومن الشعراء الذين تأثروا بابن عربي -غير ابنِ الفارض: جلالُ الدينِ الروميّ ت ٦٧٢ هـ -صاحبَ ديواني: المثنوي [٤]، وشمس تبريز [٥]، وفخْرُ الدين العراقيُّ ت ٦٩٦ هـ، وأوحدُ الدينِ الكرماني ت ٦٩٧ هـ -وجميعُهم مِن شعراء الفُرْسِ.

وكذلك ممن قالوا بالوحدة-من الشعراء- متأثرًا بابنِ عربي: عليُّ بنُ وَفَا ت ٨٠٧ هـ؛ الذي يرى أنَّ الواحدَ في كلِّ شيء، بقوله:

قُلْ لأصحابِ العقائِدِ ... قد مضي حكمُ القواعِدِ

نحنُ أقوامٌ نُشاهِدُ ... واحدًا مِن غيرِ زائدِ [٦]

---

(١) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص١١٧، تحقيق وتعليق: مصطفى بن العدوي.

(٢) انظر: فلسفة وحدة الوجود ص١٥٨.

(٣) الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ٢: ٢٦.

(٤) ترجمة الدكتور/ محمد عبد السلام كفافي؛ وهو ديوان شعري يراعي فيه صاحبه توحيد القافية بين شطري كلِّ بيت من أبيات المنظومة. وقد تناول فيه مؤلفُه عدّةَ قضايا علمية ودينية وأدبية وصاغها في شكل قصص وأمثال وحكايات.

(٥) ديوان شعري كبير، نظمه «نيكلسون» باللغة الإنجليزية عام ١٨٩٨م، وفيه يمتدحُ مؤلفه جلال الدين الرومي أستاذه شمس الدين التبريزي الذي عرّفه وحثّه على اعتناق مذهب وحدة الوجود.

(٦) انظر: الشعر الصوفي في العصر المملوكي ص٩٨، نقلاً عن ديوان «ابن وفا» ص٥٣ (مخطوط).

وبذلك تعدَّى ابنُ وفا القولَ بوحدةِ الوجودِ، إلى القولِ بالوحدةِ المطلقة، كما فعلَ ابنُ سبعين من قبله.

ومِن متأخري الصُّوفيَّة الذين تأثَّروا بابنِ عربي ودافعوا عن مذهبه في وحدة الوجود؛ عبدالغني النابلسي ت ١١٤٣ هـ، صاحبُ كتابِ «جواهرالنصوص في حلِّ كلماتِ الفصوصِ»، «رسالة في الانتصارِ لابنِ عربي» وغيرهما. وكذلك الأمير عبد القادر الجزائري ت ١٣٠١ هـ.

ومن أشهر الكتَّابِ المعاصرينَ تأثُّرًا بأفكار ابن عربي، الدكتور مصطفى محمود؛ ويتجلَّى ذلك بَوضوحَ لمن يطالعُ كتابَه: «السِّرُّ الأعظمُ»؛ وفيه يردِّدُ نفسَ الأفكار، بل نفسَ الألفاظ والعباراتِ التي ردَّدَها ابنُ عربي قديمًا[1]. وقد ردَّ عليه أستاذُنا الدكتور عبداللطيف مَحمد العبَد، في كتابه: «أصولُ محبَّة الله عزَّ وجلَّ مع الردِّ على كتابِ السِّرّ الأعظم للدكتور مصطفى محمود»[2].

والخلاصةُ: أنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ التأثيرَ الكبيرَ لنظريات ابنِ عربي التي بثَّها في كُتبه -وبخاصة الفصوص- قد جعلَ العلماءَ -في مراحلَ تاريخيةٍ لاحقةٍ -في حالَةِ استنفارٍ دائمٍ لدراستِها ونقدِها والردِّ عليها..

●●●

(١) راجع على سبيل المثال صفحات: ١٢، ٢٠، ٣٧، ٥٥، ٦٢، ٩٥- ٩٩.

(٢) صدرَ أخيراً ضمنَ سلسلةِ دراساتٍ بعنوان: رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين.

الفصل الثاني:

عصر الإمام التفتازاني

الحالة السياسيَّة في عصر التفتازانيّ:

إنَّ مَنْ يطالع كُتبَ التاريخ الإسلاميِّ، والتي تناولتْ أحداثَ القرن الثامن الهجريِّ بشيء من التفصيل؛ كالبداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ الإسلام لمحمود شاكر، وغيرهما، يجد أنَّ هذا القرنَ قد شهدَ تحولات سياسيةً كبيرةً في العالم الإسلاميِّ؛ حيث استَردَّ المسلمونَ بعضَ قُوَّتهم بعدَ تَشتُّت شَمْل المغول، وانْقسام الدولة الإيلخانية إلى عدد من الدُّوَيْلات، وقد اسْتقلَّ كلُّ زَعيم بمنْطقته، وقطعَ صلَتَه بالإيلخانيين؛ ومعظمُ هَؤلاء الزُّعَماء لَيْسُوا من المغول، وإنما هُم منَ التُّرْكُمان[1].

ويَرْجعُ الفَضْلُ في ذلك إلى النشاط الكبير للدولة العثمانية سياسيًا وعسكريًا، بعد أن اتْخذَت من مدينة الأناضول قاعدةً لها، وبعد أن ضمَّتْ إليها شبْهَ جزيرة البَلْقَان. كما شَهدَ هذا القرنُ دَخولَ أعدادَ كبيرة من مغول روسيا والتِّرْكستَان في الإسلَام.

غَيْرَ أنَّ هذا النشاطَ لم يَدُمْ طويلاً، ففي هذه الأثناء ظَهرَ رجلٌ من راغبي الحُكْم والشُّهْرة، يُسمَّى تيمور لنك الذي ينتمي إلى قبيلة «البُرْلَاس» التركية. وقد وُلدَ تيمور لنك عام [٧٣٦هـ - ١٣٣٦م] واستطاعَ في فترة وجَيزة أن يَبْسُطَ مُلكَه على دُوَل ما وراءَ النَّهر، وأنْ يُحرزَ النَّصْرَ على المغول.

وفي المدَّة [٧٨٢- ٧٨٦هـ] استطاعَ تيمور لنك الاستيلاءَ على خُراسانَ، وجُرْجَانَ، ومَازنْدرانَ، وسَجسْتانَ، وأفغانستانَ، وفارسَ، وأذْرَبيجانَ، وكُرْدسْتانَ.

وقد شَهدَ التفتازاني كلَّ هذه التحولات، وعَاصرَ فتوحات تيمور لنك للبلاد التي كان يتنقَّلُ بيَنها.

(١) انظر محمود شاكر: تاريخ الإسلام ٧: ١٩٩.

ولَعلَّ كثرةَ الحروب التي خاضها تيمور لنك للمناطق التي كان يعيشُ فيها التفتازاني، تُفسِّرُ لنا كثرةَ رحْلات التفتازانيِّ المستمرَّة بينَ تلك البلدان؛ والتي رُبَّما كانت هُروبًا من ظُلْمِ الغُزاة واضطهادَهم للعلماء ـ كما يَحْدُثُ في كلِّ العصور ـ أو بحثًا عَن أجواءَ هادئة وبعيدة عَن الاضطرابات، يستطيعُ فيها إنجازَ مشروعاته العلميَّة.

وأمَّا عن أمرِ الخلافَة في هذا العَصْر: فقد كانت هامشيَّةً، وليس لها أثرٌ يُذْكَرُ إلاّ في القليلِ النادر. والتأثيرُ الحقيقيُّ قد كانَ للسلطان وليس للخليفة! وليس أدلَّ على ذلك مما ذكره ابنُ كثير من أنَّ السلطانَ محمدَ بنَ قلاوونَ قد اعتقلَ الخَليفةَ المستكفي بالله ـ في عام ٧٣٧ هـ ـ ومَنعَه من الاجتماع بالناسِ، ثم أفرجَ عنه ونفاه مع أهله إلى بلْدة قوص من أعمالِ الصعيد بمصرَ، وبَقيَ الخَليفةُ فيها إلى أنْ مات[1]!!

وأمَّا الخلفاءُ الذين عاصرَهم الإمامُ التفتازاني، فهم:

أولاً: المستكفي بالله [مدة ولايته: ٧٠١ـ٧٣٦ هـ]: وهو أبو الربيعِ سليمانُ بنُ أحمدَ الحاكمُ بأمرِ الله، وقد بُويعَ بالخلافة في اليومِ الثاني لوفاة أبيه.

ثانيًا: الواثقُ بالله [مدة ولايته: ٧٣٦ - ٧٤٢ هـ]: وهو إبراهيمُ بنُ محمدٍ المستمسكُ بأمرِ الله بنُ الحاكمِ بأمرِ الله.

ثالثًا: الحاكمُ بأمر الله [مدة ولايته: ٧٤٢ـ٧٥٣ هـ]: وهو أحمدُ بنُ الخليفة المستكفي سليمان، ويُلَقَّبَ بالحاكم بأمرِ الله على كنية ولقب جَدِّه.

رابعًا: المعتضدُ بالله [مدة ولايته: ٧٥٣ - ٧٦٣ هـ]: وهو أبو بكر بنُ الخليفة سُليمانَ المستكفي، ويذكرُ المؤرخونَ عنه: أنه كان محبًا للعلْمِ، ومُقربًا للعلماء، وكانَ متواضعًا وخيِّرًا لجميعِ الناس.

خامسًا: المتوكِّلُ على الله [مدة ولايته الأولي: ٧٦٣ - ٧٨٥ هـ]: وهو محمد بنُ أبي بكر المعتضدُ بالله، وقد تولى الخلافةَ مدةً طويلةً تزيدُ على العشرينَ عامًا، ثم خُلعَ وتولى بعده اثنان من أبناء عمومته، هما: الواثقُ بالله، وأخوه المستعصمُ. ثم أُعيدَ

(١) راجع ابن كثير: البداية والنهاية ١٤: ١٤٣.

المتوكِّلُ عام ٧٩١ هـ وظلَّ بالخلافة مدةَ سبعةَ عشرَ عامًا أخرى - وقد حدثَ في عهده - عام ٧٦٧ هـ - أن استولى الفرنجةُ على الإسكندرية(١)، واتخذوا من جزيرة قبرصَ قاعدةً لهم لشَنِّ الهجوم على بلادِ الإسلام.

هذه نظرةٌ عامَّةٌ ومجملةٌ للحالة السياسيَّة - في عصر التفتازانيِّ، وهي - كما مرَّ - لم تكن مستقرةً في كثيرٍ من الأحيان؛ بسببِ الصِّراعات الداخليَّة بين الخلفاء والسَّلاطين.

وإذا كان المؤرخونَ يُطْلقونَ على الفترة الممتدَّة [٦٥٨ - ٩٢٣ هـ] اسمَ العَهْد المملُوكي، وعلى الفترة [٩٢٣ - ١٣٣٧ هـ] اسمَ العَهْدَ العثْمَاني(٢)، فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ التفَتازانيَّ قد عاشَ حياته كلها في العصر المملوكي، غَيْرَ أنَّه كان يعيشُ في كَنَف الدولة التيمورية؛ التي أسسها تيمور لنك، وقرَّبَ في بلاطه كثيرًا من العلماء، منهم: السعدُ التفتازاني، والشريفُ الجُرجَانيُّ وغيرُهُم(٣).

وأما عن أثر الحالة السياسية في حياة التفتازانيِّ: فإنَّ الأخبارَ قد ذكرت أنَّه كان قريبًا من بلاط الدولة التيمَورية، وأنَّ هذا القَربَ قد أتاح له جوًا مستقرًا ساعده في إنتاجه العَلميِّ. ويبدو أن التفتازانيَّ لم يشغل نفسَه بالصراعات السياسية التي كانت تموجُ في عصره، بدليلِ كثرة رحلاته وتنقلاته إلى أماكن بعيدةٍ عَن الصراعَات؛ يلتمسُ فيها الأمنَ والأمانَ.

الحالة الاجتماعيَّة في عصر التفتازانيِّ:

من العسير جدًا وصفُ هذا العَصْر بالرخاء الاقتصاديِّ، أو الاستقرار الاجتماعيِّ؛ بسببَ الأوضاعِ السياسيَّة المضطربة؛ والتي انْعكستْ آثارُها على الحياةَ الاجتماعيَّة بشكلٍ عامٍّ. هذا بالإضافة إلى التهديدات الخارجيَّة المستمرَّة، وانتشار الفَتن، وإثارتها من وقتٍ لآخرَ. كلُّ ذلكَ أدى إلى زعزعَة الأمنِ والاستقرارِ الداخليِّ.

---

(١) البداية والنهاية ١٤: ٢٤٩.

(٢) التاريخ الإسلامي ٥: ٧، ٨.

(٣) راجع: دائرة المعارف الإسلامية، بعنوان: تفتازان ٩: ٤٠٣، لمجموعة من المستشرقين، نقلها إلى العربية: محمد ثابت وزملاؤه.

كما أنَّ الفتوحات الإسلاميَّةَ الكبيرةَ، التي خاضتها الدولةُ الإسلاميَّةُ في الحقَب السَّابقة وبدايات ذلكَ العَصْر - القرن الثامن الهجري - قد أوجَدَ تْخليطًا مُعَقَّدًا من الجنسيَّات المختلفَة والأعراق والألْسنة المتباينة، سواءً التي دخلتْ في الإسلام أو تلكَ التي بقيتْ على معتَقداتها؛ وكان منهم من لا يَدينُ بالولاء والطاعة لدولة الخلافة.

وقد أثارتْ هذه الطوائفُ كثيرًا من المشكلات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، بل تَشكَّلَ من بعضها تيارٌ شُعُوبيٌّ انفصاليٌّ كاد يمزِّقُ دولَةَ الخلافة؛ متمثِّلاً في الفرق الباطنيةَ، والتي تأثرتْ بأفكار اليهود كالنُّصَيْريَّة[1] مثلاً؛ والتي خرجت عن الطَّاعَةَ في شَمَال غرب بلاد الشَّام - في عَهْد الخليفةَ المسْتكفي بالله - وأطلقوا على رجل منهم يُسمَّى محمدَ بنَ الحسنَ المهديَّ: القائمَ بأمر الله، وقد عاثوا في الأرض فسادًا، ونادَوْا «لا إله إلاّ على»، فأرسلَ السلطانُ محمدٌ بنُ قلاوونَ إليهم حملةً أخضعتهم عام ٧١٧ هـ[2].

ولا شكَّ أنَّ كثْرةَ الحروب والثورات في ذلك القرْن - الثامن الهجري - قد أضعفت المواردَ الاقتصاديَّةَ لدولة الخلافة، وانعكسَ ذلك على حياة الناس؛ فازدادَ عددُ الفقراء، وافتقرَ الأغنياءُ، حتى إنَّهم في عام ٧١٨ هـ كادوا يموتونَ جوعًا بسبب الجدب والقَحْط الذي ألَمَّ بهم!

وقد صوَّرَ ابنُ كثير ما حدثَ للنَّاس في ذلك العام بقوله: «قلَّ المطرُ في بلاد الجزيرة والموصل وبلاد الشرق وسنجار وماردينَ وتلك النواحي، وأصابهم غلاءٌ شديد وخوفُ التتار وعدمُ الأقوات، وغلاءُ الأسعار وقلةُ النفَقات وزوالُ النعم، وحلولُ النِّقم؛ بحيثُ إنهم أكلوا ما وجدوه من الجمادات والحيوانات والميْتات، وباعوا حتى

(١) النُّصَيْريَّةُ: هي فرقةٌ من غُلاة الشيعة، وهم الذين يقولون بحلول الله في عليٍّ رضي الله عنه. وقد زعموا أنَّ الحقَّ ظهرَ بصورتهم ونطقَ بلسانهم، ومن ثمَّ أطلقوا لفظ الآلهة على «الأئمة» ودليلُهم في ذلك: أنَّ النبيَّ ﷺ قاتل المشركين، بينما قاتل عليٌّ المنافقين، ويفسرون ذلك بأنَّ النبيَّ ﷺ يحكمُ بالظاهر بينما الإله يحكمُ بالسرائر، وعليٌّ لذلك إله!!

انظر: تقي شرف الدين: النصيرية - دراسة تحليلية ص ١١٠ وما بعدها، الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٢٢٠ - ٢٢٣ تحقيق: أمير على مهنا، وعلى حسن فاعور.

(٢) البداية والنهاية ١٤: ٦٧.

أولادَهم وأهاليهم؛ فبيعَ الولدُ بخمسين درهمًا وأقلَّ من ذلك، حتى إنَّ كثيرًا كانوا لا يشترون من أولاد المسلمينَ، وكانت المرأةُ تَصرُخُ بأنها نَصرَانيَّةٌ ليُشترَى منها ولدُها: لتنتفعَ بثمنه، ويَحْصُلَ له مَنْ يُطْعمُه فيعيشُ، وتأمنَ عليه من الهلاك، فإنَّا لله وإنَّا إليه راجعونَ. ووقعتْ أحوالٌ صعبةٌ يطولُ ذكرُها، وتنبُو الأَسماعُ عَن وصْفها، وقد ترحَّلَتْ منهم فرقةٌ ـ قريبُ الأربعمائة ـ إلى ناحية مَرَاغة، فسقطَ عليهمْ ثلْجٌ أهلَكَهم عن آخرهم، وصَحبتْ طائفةٌ منهم فرقةً من التتار، فلما انتهوْا إلى عَقَبة صعدها التتارُ، ثم منعوهَم أنْ يَصْعَدوها لئلا يتكفَّلَوا بهم، فماتوا عن آخرهم، فلا حَوْلَ ولا قوةَ إلاَّ بالله العزيزِ الحكيم»[1].

إنها - كما نرى - صورةٌ قاتمةٌ للحالة الاجتماعيَّة في ذلك العَصْرِ؛ تُصَوِّرُ ما كان عليه عامَّةُ المسلمينَ مِن فقرٍ مُدْقعٍ كاد يُفضي إلى موت الكثيرِ منهم.

وبالرغم من ذلك لم يمنعْهم الفقرُ والعَوَزُ من نَشْرِ الإسلام في بلاد النُّوبة، وبين جُموعِ التتار المغيرة، ومن ضمِّ شبه جزيرة البَلْقَانَ إلى حَظيرة الإسلام[2]، ومن ظهور علماءَ أفذاذَ كابنِ تيميةَ، والتفتازانيِّ، والجرجانيِّ، وابنِ حجرٍ، وابنِ خلدونَ.. وغيرِهم.

ولم تذكر الكتبُ التي ترجمتْ للتفتازانيِّ تأثره بما أصابَ عامةَ المسلمينَ في عصرِه، ويبدو أنَّ التفتازانيَّ لم يصبْهُ ما أصابَهم؛ نظرًا لقربه من البلاط، كما أسلفنا.

الحالةُ العِلْميّةُ والثقافيّةُ في عَصْرِ التفتازانيِّ:

لقد ذَخرَ القرنُ الثامنُ الهجريُّ ـ الرابعُ عشرَ الميلاديُّ ـ بكثير من العلَماء في شتى مناحي المعرفة؛ حتى أُطْلقَ عليه «عصْرُ الشُّراحِ»، كما أُطْلقَ عليه أيضًا: عَصْرُ أفذاذ العلَماء.

فلم تَحُل الحروبُ المتلاحقةُ ـ في الداخل والخارج ـ دونَ التقدُّم العلْميِّ والحضاريِّ، وهي مَيْزةٌ ينفردُ بها الإسلامُ عن الأنظمةِ الأخرى، ولقد كان علماءُ ذلك العَصْرِ مثالاً

(١) المصدر السابق ١٤: ٦٩.

(٢) التاريخ الإسلامي ٧: ١٩٩.

يُحْتَذى في العلْم والعمل؛ من أمثال: الإمام ابن تيمية [ت ٧٢٨ هـ - ١٣٢٨م]؛ الذي ارتدى لباسَ الحرْب وجاهدَ التتارَ مع جيوش المسلمينَ في بداية ذلك القرن. وكذلك تلميذه ابن القيِّم [ت ٧٥١ هـ - ١٣٥٠ م]؛ الذي هذَّبَ كُتُبَه ونشرَ علْمَهَ، وسُجنَ معه في قلعة دمشق.

كما يَذْخَرُ ذلك القرنُ بأفذاذ المؤرخينَ، من أمثال: ابن كثير [ت ٧٧٤ هـ - ١٣٧٢م]؛ صاحب الموسوعة التاريخيَّة القيِّمة: البداية والنهاية، والمؤلفات الأخرى النافعة، وابن حجر العسقلانيِّ [ت ٨٥٢ هـ - ١٤٤٨م]؛ صاحب موسوعة القرن الثامن الهجري: الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، وغيرها. وشمس الدين الذهبيِّ [ت ٧٨٤ هـ - ١٣٤٧م]؛ صاحب: سير أعلام النبلاء.

كذلك من المحدِّثينَ: بدر الدين بن جماعةَ [ت ٧٣٣ هـ - ١٣٣٣م]، ومن الفقهاء ابن قُدامةَ المقدسيِّ [ت ٧٤٤ هـ - ١٣٤٣م]. ومن أعظم علماء ذلك العَصْر - أيضًا - العلاّمةُ الكبيرُ عبدُ الرحمن بنُ خَلْدونَ [ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥م]؛ مؤسسُ علْم الاجتماع الأول، وصاحبُ كتاب: تاريخ ابن خلدون المسمّى بـ «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». وغيرُ هؤلاء الكثيرُ ممَّنْ لا يَتَّسعُ المقامُ لذكْر مفاخرهم وآثارهم العلميَّة الجليلة.

وبَقيَ أنْ نقولَ: إنَّ عَصْرَ التفتازانيِّ يمكنُ أنْ يُطلَقَ عليه عَصْرُ مشاهير العلماء في جميع المعارف الإنسانيَّة.. والذي يطالعُ كتبَ التواريخ التي تتناولُ علماءَ القرن الثامن الهجريّ؛ يَهُولُهُ الكثرةُ العدديَّةُ لهؤلاء العلماء ومصنَّفاتهم[1]؛ برغم الفتن والمكائد، وبرغم القلاقل المستمرَّة وعدَم الاستقرار السياسيِّ، وَقَلَّ أن اجتمعَ لقرْنٍ واحد مثلُ هذا العدد الكبير من العلَماء والمؤرخينَ.

وأمَّا في دُول ما وراءَ النَّهر: فقد كان التفتازاني يعيشُ في أصْقَاع الدولة التيمورية؛ التي كانت أقوى أثرًا من غيرها في الناحية العلميَّة على وجه الخصوص: «لأنَّ علماءَها

(١) ذكر د. أحمد شلبي، أسماء كثير من علماء هذا العصر ومؤلفاتهم في كتابه: التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ٥: ٢٢٢، ٢٢٣.

كانوا يَجْمَعُونَ بين المنقول والمعقول على طريقة السَّعد التفتازانيِّ في المقاصد، والسيد الشريف الجُرجَانيِّ في شَرحه للمَواقف للإيجي على سبيلِ المثال، وكانتَ سمرقندَ مركزَ الحَركة العلْميَّة في هذه الدَّوَلة»[1].

وقد تأثرت الحركةُ العلميَّةُ في الدولة العثمانية - بشكل كبير - بالحركة العلمية في الدولة التيمورَية، حتى أضحتْ كتبُ الإمام السَّعَد التفتَازانيِّ والشريفَ الجرجَانيِّ وغيرَهما من علماء الدولة التيمورية، هي التي تُدَرَّسُ في المدارسِ والمساجد بالدولة العثمانَيَة التَركية[2].

●●●

(١) انظر: د. عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلامِ مِن القرنِ الأولِ إلى الرابعِ عشر، ص٣٢١.
(٢) المصدر السابق: ص٣٢٢.

الفصل الثالث:

حياة الإمام التفتازاني

اسمه، ونسبه، وشهرته:

هو: مسعودُ بنُ عمرَ بن عبد الله، الشهيرُ بسعد الدين التفتازاني[1]. ويتفقُ أصحابُ التراجمِ على أنَّ اسمَهُ: مسعودُ بنُ عمرَ بن عبد الله، ولَم يُخْطِئْ في اسمه غَيْرُ العلاّمة ابن حجرِ العسقلانيّ [ت ٨٥٢ هـ-١٤٤٨م]؛ فقد ذكرَ الاسمَ صحيحًا في موضع[2]، وخَطأً في موضعٍ آخرَ من كتابه[3]: الدُّررُ الكامنةُ في أعيانِ المائة الثامنة؛ حيث ذكر - خطأً - أنَّ اسمَه محمودُ بنُ عمرَ التفتازاني.

ولَعلَّ هذا الخطأَ غيرُ مقصود من ابن حجر، أو لعلَّه من التصحيفات[4] التي يَقعُ فيها كثيرٌ من النُّسَّاخ عن حُسْنِ نيّةٍ، أو عن سوءِ نيَّةٍ تجاه المؤلف؛ حتى تلتبس على القرّاء معرفةُ شخصيّة هذا المؤلف!

وأظنُّ أنَّ الإمامَ المدَقِّقَ ابنَ حجرٍ لا يقعُ في هذا الخطأ قصْدًا؛ لأنَّ التفتازانيَّ من الشخصيَّات المعروفةِ والمشهورةِ لدى الباحثينَ، نظرًا لكثرةِ تصانيفه ومؤلفاته المتداولَة بينهم.

هذا، وقد ذكرَ صاحبُ مفتاح السعادة[5]، بقوله: «وأمّا سعدُ الدِّين التفتازاني، فهو: مسعودُ بنُ القاضي فخر الدين عمرَ بن المولى الأعظم برهان الدين عبد الله بن الإمام الربَّاني شمسِ الحقِّ والدينِ القارئِ الشيخِ سعد الدين التفتازانيِّ الإمامِ العلاّمة».

(١) نبّه على شهرته فى مقدمة كتاب الردُّ على أباطيلِ كتاب الفصوص لابن عربى، بقوله: «.. فيقول الفقيرُ إلى الله الغنيّ، مسعود بن عمر، المدعو بسعد الدين التفتازانى..».

(٢) ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة ٤: ٣٥٠ (تحت رقم ٩٥٣).

(٣) المصدر السابق ٤: ٣٣٢ (تحت رقم ٩٠٣).

(٤) التصحيف: الخطأ فى الصحيفة. والمصحّفُ والصَّحَفيُّ: الذى يروى الخطأ عن قراءة الصحف بأشباه الحروف.

(٥) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١: ١٦٥.

مولدُه، ونشأته:

اختلفَ المؤرخونَ في تاريخِ ميلادِ الإمامِ التفتازانيِّ، كما يلي:

فقد ذكرَ ابنُ حجر أنَّ مولدَه سنة ٧١٢ هـ[١]؛ مؤيدًا في ذلك لما وجدَه بخط ابن الجزريِّ، وقد نقل عن ابنِ حجر كلٌّ من ابنِ العمادِ في شذراتِ الذهبِ[٢]، وصاحبِ الأعلام[٣] وصاحبِ معجمِ المؤلِّفين[٤].

وأما صاحبُ مفتاح السَّعادة؛ فيذكرُ أنَّ التفتازانيَّ وُلدَ في صفر سنة ٧٢٢ هـ[٥]، وينقلُ لنا تأكيدَ ذلك: وهو ما ذكَره فتحُ الله الشَّروانيُّ -في أوائل شرحه لكتاب الإرشاد للتفتازانيِّ- بقوله: «لقد زرتُ مرقدَه المقدَّسَ -هكذا- بسرْخَس، فوجَدتُ مكتوبًا على صندوقِ مرقده من جانبِ القدمِ: وُلدَ عليه الرحمةُ والرضوانُ في صفر سنة اثنتين وعشرينَ وسبعَمائة».

ويؤيدُه في هذا التاريخِ: الإمامُ البغداديُّ في هَديَّة العارفينَ، والإمامُ الشوكانيُّ في البدْر الطالع، وكذلك دائرةُ المعارف الإسلامية.

وهذا الاختلافُ الواضحُ بين المؤرِّخينَ في تاريخِ ميلادِ الإمامِ التفتازانيِّ؛ يجعلُ الباحثَ في حَيْرَة من ترجيحِ أحدهما على الآخر.

وإنْ كنتُ أُرَجِّح أنَّ تاريخَ ميلاده هو سنة [٧٢٢هـ- ١٣٢٢م]؛ لأنَّ كتبَ التراجم قد ذكرَتْ أنَّ أولَ كتاب ألفه التفتازاني هو: شرحُ التصريفِ العزِّي[٦]، وكان عنده نحو ستة عشرَ عامًا، وقد فرغَ منه سنة ٧٣٨ هـ[٧].

(١) الدرر الكامنة ٤ : ٣٥٠.

(٢) ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦ : ٣٢١.

(٣) خير الدين الزركلي: الأعلام ٨ : ١١٤.

(٤) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين ١٢ : ٢٢٨.

(٥) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١ : ١٦٥.

(٦) هو شرحٌ لكتاب «العزِّي في التصريف»، للشيخ عز الدين أبي الفضائل إبراهيم بن عبد الوهاب المتوفى سنة ٦٥٥ هـ. وهذا الشرحُ يُعرفُ في الهند باسم «السَّعدية».

(٧) راجع: دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٤، بعنوان تفتازان، الدرر الكامنة ٤ : ٣٥٠، الأعلام ٨ : ١١٤.

أما عن نشأته: فقد وُلِدَ «بتَفْتَازانَ»؛ وهي قريةٌ كبيرةٌ تابعةٌ لمدينة «نسَا»؛ وهي مدينةٌ بخُراسان تقعُ بين سَرْخَس ومُرو ونَيْسَابور.

وقد عاشَ التفتازاني في هذه النواحي قرابةَ السَّبعينَ عامًا؛ ما بين خُراسانَ وسَرْخَس وجُرجانيَة وهَرَاة وترْكستَانَ، إلى أن استقرَّ به المقامُ في سَمَرقَنْد؛ والتي ألَّفَ فيها موسوعَته الكلاميَّةَ المقاصد عام [٧٨٤هـ - ١٣٨٢م].

وأمَّا استقرارُه بسمرقند فقد كان تلْبيةً لرغبة أحد بطانة تيمور لنك وفيها أكْرَمَ تيمور لنك وفادَتَه[١]. وخلالَ هذه المدَّة الممتدة من عُمره، وهذه الرِّحْلات المستمرَّة؛ أخرجَ لنا عددًا كبيرًا من المؤلَفات النافعة والقَيِّمة.

ولم تذكرْ كتبُ التراجم شيئًا عن حياة التفتازانيِّ الأولى، ومدى قدرته على الحفْظ والاستظهار؛ إلاّ ما ذكرَه صاحبُ شذرات الذَّهَب من: «أنَّ الشيخَ سعدَ الدين: كان في ابتداء طلبه بعيدَ الفَهْم جدًا، ولم يكن في جماعة «العضد» -الإيجيِّ- أبْلَدَ منه، ومع ذلك كان كثيرَ الاجتهاد ولم يُؤَيِّسْه جمودُ فهْمه من الطلب -أي العلم- وكان العضدُ يضربُ به المثلَ في البلادة»[٢].

وعلى فَرْضِ صحَّة ما ذكرَه ابنُ العماد في شذراته، فإنَّه يَدُلُّ على مدى المعاناة التي واجهَها في سبيلِ تحصيل العلْمِ، ومدى إصراره على الدَّرْسِ والتحصيلِ، وعزيمته الكبيرةِ في ذلك؛ وهذا هو الواجبُ على كلِّ طالبِ علْمٍ.

ثمَّ يأتي الفتوحُ من الله تعالى بعد المجاهدة، والتوفيقُ بعد إخلاص العملِ؛ وهو ما سلكَه الإمامُ التفتازاني في حياته العلْميَّةِ، والتي كان نهايتَها هذا الإنتاجُ الغزيرُ من المؤلفاتِ والشروحِ النافعةِ.

---

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ٩: ٤٠٣، بعنوان تفتازان.

(٢) انظر: شذرات الذهب ٦: ٣١٩-٣٢١.

شيوخه، وتلاميذه:

ذكرتْ كتبُ التراجم عددًا من شيوخ وأساتذة الإمام التفتازانيِّ، والذين كان لهم أبلَغُ الأثرِ في حياته العلميَّة؛ منهم(1):

١- الإمام عَضدُ الدين الإيجيُّ [ت٧٥٦هـ - ١٣٥٥]: صاحب المواقف في علم الكلام، وهو فقيهٌ شافعيٌ ومتكلمٌ أشعريٌّ؛ وكان صاحبَ مدرسةَ أنجبَ فيها تلامذةً عظامًا، مثل: شمس الدينِ الكرَمَانيّ، وضياء الدينِ العفيفي، وسعد الدينِ التفتازانيِّ، وغيرهم.

٢- ضياءُ الدين عبدُ الله بنُ سعد الله بن محمد بن عثمان القزوينيّ [ت ٧٨٠ هـ- ١٣٧٨م]: ويُعرفُ بقاضي القرْمَ العفيفي، وقدً قرأ عليه التفتازاني وسَمعَ منه، وهو حنفي الأصول شافعيُّ الفروع كما كان يقول، كما أنه: «قَدمَ القاهرةَ وحَظيَ عند الأشْرف شعبَان، ووَليَ مشْيخةَ «البَيْبَرسيَّة» بعدَ الرَّضيّ، وتدريسَ الشَافعيَّة بالشيخونية، وغير ذلك، ولاّه الأشرفُ مشيخةَ مدرسته، ودرّسَ فيها قبلَ أن تكتملَ، وقد سمَّاه: شيخَ الشيوخِ»(2).

٣- قطبُ الدينِ محمد بن محمد الرازي [ت ٧٦٦ هـ- ١٣٦٥م]: وهو المعروفُ «بالقطب التَحتاني»؛ تمييزًا له عن قطب آخر كان ساكنًا معه بأعلى المدرسة.

٤- نسيمُ الدينِ أبو عبد الله محمدٌ بنُ سعْد بن مسعود بن محمد بن عليّ النيسابوريّ [ت ٨٠١ هـ-١٣٩٩م]: وهو فقيهٌ شافعيٌ، وكَانَ يذكرُ أنه من ذريَّة أبي على الدقَّاق، وله مؤلفاتٌ كثيرةٌ.

٥- أحمدُ بنُ عبد الوهاب القُوصيّ [ت ٨٠٣ هـ-١٤٠٣م]: ويسمَّى سعدَ الدينِ أحمدَ ابنَ عبدِ الوهابِ القُوصَيّ؛ نسبةً إلى بلدة قُوص بجنوب الصعيد، بمصرَ.

---

(1) انظر: الدرر الكامنة ٤: ٣٥٠، شذرات الذهب ٦: ٣٢٠، دائرة المعارف الإسلامية ٩: ٤٠٢، مفتاح السعادة ١: ١٦٥. وانظر: السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ١: ١٣١.

(2) الدرر الكامنة ٤: ٣٥٠.

أما عن تلاميذه: فنذكرُ منهمْ:

١- حسام الدين بن عليٍّ بن محمد الأبيوردي [ت ٨١٦ هـ- ١٤١٣م]: وقد لازمَ التفتازانيَّ في مدّة إقامته بخراسانَ.

٢- حَيْدَر الشِّيرازيّ: وهو برهانُ الدين حيدرُ بنُ محمد بن إبراهيمَ الشيرازيّ الحوفي، المعروف بالصدر الهروى [ت ٨٥٤ هـ- ١٤٥٠م]: وقد أخذَ عن التفتازانيِّ وكان عالمًا بالمعانى والبيان والعربية.

٣- علاء الدِّين الروميّ: وهو علاءُ الدِّين أبو الحسن علىّ بنُ مصلح الدين موسى بن إبراهيمَ الروميّ الحنفي [ت ٨٤١ هـ- ١٤٣٧م]: وقد تخرَّجَ على الشريف الجُرجانيِّ والسَّعد التفتازانيِّ، وكان فقيهًا وحافظًا للأسئلة والأجوبة المفحمة ومتقنًا لها[١].

٤- علاء الدين البُخاريّ: وهو علاءُ الدين محمدُ بنُ محمد بن محمد البخاريّ العجميّ الحنفي [ت ٨٤١ هـ- ١٤٣٧م].

٥- حيدر الرومى: وهو حيدرُ بنُ أحمدَ بنُ إبراهيمَ أبو الحسن الروميُّ الأصل العجميُّ الحنفي الرفاعيُّ، نزيلُ القاهرة، ويُعْرَفُ بشيخ التَّاج والسَّبْعة وجوه [ت٨٥٤ هـ- ١٤٥٠م]: وقد اجْتَمَعَ بالشريف الجُرجَانيِّ والسَّعد التفتازانيِّ وتولَّى مشيخةَ قبَّة النَّصْر بعد صَرْف محمود الأصبهانيِّ عنها.

ويبدو من استعراض هذه الأسماء، أنَّ التفتازانيَّ لم يكنْ له تلامذةٌ نابغونَ، أصحابُ إنتاجٍ علميٍّ معروف.

ولَعَلَّ السببَ في ذلك أنَّ التفتازانيَّ نفسَه ينتمي إلى مدرسة الشُرَّاح، والشارحُ - في الغالب- يكونُ أسيرًا لفكر المؤلف الذي يَشْرَحُ عنه، أكثرَ منه مبدعًا لهذا الفكر. والتلامذةُ النابغونَ إنما يلْتفونَ حَوْلَ المبدع، وليس الشَّارح!

غير أنَّ إنتاجَه في الشرحِ ينتفعُ به الكثيرون في عصره، وإلى الآن؛ بحيث يمكن أن يقال: إنَّه صاحبُ مدرسةٍ ممتدة في الشرحِ.

(١) انظر: شذرات الذهب ٦ : ٣٢١.

مؤلفاته، وآثاره العلمية:

للإمام التفتازاني مؤلفاتٌ كثيرةٌ ومتنوعةٌ في اللُّغة والأصول والتفسير . . كتبَها في أماكنَ مختلفةٍ وأزمنةٍ متفاوتة؛ نظرًا لكثرة انتقالاته من بلدةٍ لأخرى، ومن هذه المؤلفَات:

أولاً: في التفسير:

١- تلخيصُه للكشَّاف عن حقائق التنزيل للزمخشريِّ [ت ٥٣٨ هـ - ١١٤٣ م]: وهو تلخيصٌ لم يُتمَّهُ، وصلَ فيه إلى سورة الفتح، وفرغَ منها سنة ٧٨٩ هـ وقد بدأ العملَ في هذا التلخيص أثناءَ إقامته بسمرقند. [وهو مخطوطٌ في برلينَ تحت رقم ٧٩٣، وفي المتحف البريطانيِّ ص٣، ومكتبة وزارة الهند، وغيرهم][(١)].

٢- كشفُ الأسْرَار وعُدَّةُ الأبْرَار. وهو تفسيرٌ للقرآن الكريم باللغة الفارسيَّة[(٢)]، وقد ظهرَ أنَّ نُسْخَةً مخطوطةً منه في مكتبة يكي جامع.

ثانيًا: في الحديث:

١- كتابُ الأربعين في الحديث[(٣)]. (لم أقف عليه ضمن المطبوعات أو المخطوطات).

٢- رسالةٌ في الإكراه[(٤)]. (لم أقف عليها ضمن المطبوعات أو المخطوطات).

ثالثًا: في الفقه:

١- فتاوى الحنفيَّة[(٥)]؛ وقد أفْتَاها «بهَرَاةَ».

٢- شرحُه على فرائض السَّجاوندي[(٦)].

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٨، ٤٠٩، بعنوان : تفتازان.

(٢) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢ : ١٤٨٧، ط سنة ١٩٨٢م، دار الفكر.

(٣) المرجع السابق ١ : ٥٥.

(٤) المرجع السابق ١ : ٨٤٧، والإكراه : هو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه، ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه.

(٥) كشف الظنون ٢ : ١٢٢٢.

(٦) المرجع السابق ٢ : ١٢٤٨، وقد ذكر أنها الفرائض السِّراجية.

٣- المفتاحُ في فروعِ الفقه الشافعيّ. [مخطوط ببرلين تحت رقم ٤٦٠٤][1].

٤- اختصارُ شرحِ تلخيصِ الجامعِ الكبيرِ: وهو موجزٌ لم يُتِمَّهُ لشرحِ مسعود بن محمد الغجدواني على مختصرِ الخلاّطي لرسالةِ الشيباني في فروعِ الفقه الشافعيِّ، المعروفةِ بالجامعِ الكبيرِ[2].

رابعًا: في أصولِ الفقه:

١- التلويحُ في كَشْفِ حقائقِ التنقيحِ؛ في أصولِ الفقه الحنفي: وهو شرحٌ على كتابِ تنقيحِ الأصولِ للعلاّمةِ صدرِ الشريعةِ عَبيدِ الله بن مسعودٍ المحبوبيِّ ت ٧٤٧هـ. وقد أتمَّه التفتازاني عامَ ٧٥٨هـ في «كَلِسْتَان». وقد طُبعَ في دلهي عام [١٢٦٧هـ- ١٨٥١م] مع شرح صدر الشريعة نفسه الموسوم بالتوضيحِ، وفي لكهنو عام [١٢٨١هـ- ١٨٦٤م] مع التوضيح، وفي عام [١٢٩٢هـ- ١٨٦٧م] مع التوضيح وشروح للتلويحِ لحسن جلبي، وملاّ خسْرو، وزكريا الأنصاري. وفي قازانَ عام [١٣٠١هـ- ١٨٨٤م] مع التوضيحِ[3].

٢- شرحُ شرحِ المختصرِ في الأصولِ، أو شرحُ الشرحِ: وقد أتمّه في خوارزمَ عام ٧٧٠هـ. وهو شرحٌ على شرح «المنتهى» لابنِ الحاجب. والمختصرُ هذا: هو الذي اختصرَ به ابنُ الحاجب كتابَه الموسومَ بـ«منتهى السؤالِ والأملِ في علمَيِّ الأصولِ والجدل». ومن هذا الشرحِ مخطوطاتٌ محفوظةٌ في [برلينَ تحتَ رقم ٤٣٧٦، ومكتبةِ وزارةِ الهند رقم ٣٠٢-٣٠٤، وغيرِهما][4].

خامسًا: في فقه اللُّغة:

١- النِّعَمُ السَّوابغُ في شرحِ الكَلِمِ النوابغِ: وهو شرحٌ على ذخيرةِ الزمخشريِّ الموسومةِ بـ«الكَلِمِ النوابغ»[5].

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٨، كشف الظنون ٢ : ١٧٦٩.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٨.

(٣) السابق ٩ : ٤٠٧، ٤٠٨، كشف الظنون ٢ : ١٢٥٦، مفتاح السعادة ١ : ١٦٥.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٨، كشف الظنون ٢ : ١٨٤٣.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٨.

٢- ترجمةٌ نثريةٌ باللغة التركية لديوان سعدى، المعروف بالبستان[١]: وقد فرغَ من هذه الترجمة عام ٧٥٥ هـ.

سادسًا: النحو والصَّرْفُ:

١- شرحٌ لكتاب العزِّي في التصريف: وهو أولُ مؤلفات التفتازانيِّ؛ حيثُ بدأه وله ستةَ عشرَ عامًا، وأتمّه في سنة ٧٣٨ هـ. والكتابُ للشيخ عزِّ الدِّين أبي الفضائل إبراهيم بن عبد الوهاب ت ٦٥٥ هـ، وهذا الشَّرحُ يُعرفُ في الهند باسم السَّعدية. (وقد طُبع في الأستانة عام ١٢٥٣ هـ، وطهران عام ١٢٧٠ هـ ضمن مجموعة، ودلهي عام ١٢٨٩ هـ «مع مفتاح السعادة لأحمد بن شاه كول»، وبومباي عام ١٢٩٢ هـ، ولكهنو عام ١٣٠٦ هـ، والقاهرة عام ١٣٠٧ هـ)[٢].

٢- إرشادُ الهادي في النَّحو: وقد ألّفَهُ سنة ٧٧٨ هـ بخوارزمَ، وهو مخطوطٌ في فيينا رقم ٢٠٦، وشرح محمد بن علي الجُرجَانيّ على كتاب الإرشاد مخطوط في برلينَ رقم ١٧٥٤، ٧٦٥٥، وشرح شمس الدين محمد بن محمد البخاري وهو محفوظ في الأسكوريال تحت رقم ١٨١[٣].

سابعًا: البلاغةُ:

١- الشرحُ المطوَّلُ: وهو الاسمُ الغالبُ، ويُعْرَفُ أيضًا بشرح التلخيص المطوَّل، وقد أتمَّه بهراة في صفر عام ٧٤٨ هـ. وقد طُبِعَ في الأستانة عام ١٢٦٠ هـ، عام ١٢٨٩ هـ مع حواشي الجُرجَانيِّ، وفي لكهنو عام ١٢٦٥ هـ (الجزء الأول منه فقط) وعام ١٢٨٧ هـ (الجزء الأول منه فقط)، وغيرها من الطبعات. وطُبعَت شروحُ

---

(١) قام بتعريبه عن الفارسية الدكتور / أمين عبد المجيد بدوي، وسمّاه: «جنّة الورد»، وقد طُبعَ ضمن منشورات سمير أبو داود - بالمركز العربي للصحافة - أهَلاً - عام ١٩٨٣م.
- واسم الديوان: «كلستان»، وطُبعَ مُعَرّبًا بعنوانَ جنّة الورد، وأما مؤلفُه فهو «السَّعدي الشيرازي ت ٦٩٠ هـ».

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٩: ٤٠٤، الدرر الكامنة ٤: ٣٥٠، الأعلام ٨: ١١٤.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ٩: ٤٠٤، كشف الظنون ١: ٦٧، الدرر الكامنة ٤: ٣٥٠.

الجُرجَانيّ على المطوّل في لكهنو عام ١٣١٢ هـ، أما شروحُ عبدِ الحكيمِ السيالكوتى فقد طُبعت بالأستانة عام ١٢٩١ هـ[١].

٢- مختصرُ المعَاني: وهو الاسمُ الغالبُ، ويُعْرَفُ أيضًا بـ «مختصرِ شرحِ تلخيصِ المفتاحِ»، أو اختصارِ شرحِ التلخيصِ، أو الشرحِ المُختَصَرِ، أو المُختَصَرِ. وهو شرحٌ على المتن أتمَّهُ في «غجدوانَ» عام ٧٥٦ هـ، وأهداه إلى محمود جاني بك، ولا يزال هذا المَختصرُ يُدَرَّسُ في مدارسِ المشرق، ومنه مخطوطاتٌ عدَّة، وله شروحٌ كثيرةٌ. وقد طُبِعَ في كلكُتَّا عام ١٨١٣ هـ، وفي لكهنو عام ١٢٦١ - ١٣١٢ هـ مع شرح البُناني، وفي بولاق عام ١٢٧١ هـ (مع شرحِ الدسُوقِي) وغيرها[٢].

٣- شرحُ القسمِ الثالث من المفتاحِ: وهو للعلاّمة سراج الدين أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السَكاكي ت ٦٢٦ هـ. وهذا الشرحُ من المؤلفات التي كتبها التفتازانى في أواخر عهده بالتأليف، وقد أتمَّه في سمرقَند في شوال عامَ ٧٨٧ هـ أو ٧٨٩ هـ. وقد ذاعَ هذا الشَرحُ ذيوعَ مختصرِ المعاني والمطوّل. ومن هذا الشرح مخطوطاتٌ محفوظةٌ في الأسكوريال رقم ٢٦، ومكتبة وزارة الهند رقم ٨٤٧-٨٤٨، وليدن رقم ٢٩٨، وكلية ترنتى بكمبردج رقم ١٨، وفي غيرِها من دورِ الكتبِ[٣].

ثامنًا: المنطقُ:

١- شرحُ الرسالة الشمسيَّة، أو «شرحُ الشمسيَّة»: ويغلُبُ على هذا الشرح في الهند اسمُ «السعديّة» شأن شرَح التصريف العزِّي. وشرح الشمسية: هو شرحٌ لرسالةَ المكاتبي في المنطق. والمكاتبي: هو نجم الدين على بن عمر القزويني. وقد فرَغَ التفتازاني من شرَح رسالته سنة ٧٥٢ هـ. ومخطوطاتُ هذا الشرح محفوظةٌ في برلين تحت رقم ٥٢٦٦-٥٢٦٨ وفي غيرها. أما طبعاته: فقد طُبِعَ في لكهنو عام ١٣٢٦ هـ، ١٩٠٥ م[٤].

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٤، كشف الظنون ١ : ٦٧.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٤.

(٣) السابق ٩ : ٤٠٥.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٥، كشف الظنون ٢ : ١٠٦٣.

٢- تهـذيبُ المنطق والكلام: وهو الاسمُ الغـالبُ، أو غـايةُ تهـذيب الكلام في تحـرير المنطق والكلامِ؛ كما ذكر التفتازاني في مقدمته. وقد جعلَه على قسمَيْن: الأول في المنطق، والثانى في الكلامِ. وقد أتمَّه في رجبَ عام ٧٨٩ هـ، ولم يُطبَع القسمُ الثاني منه؛ الذى قيلَ فيه: إنَّه مختصرُ المقاصد إلاَّ نادرًا[١]. وأمَّا القسمُ الأولُ فقد أقبل عليه الدارسونَ، وطُبِعَ عدة مرات في كَلكُتَّا عـام ١٢٤٣ هـ (مع شـرح العزِّي)، وعام ١٣٢٨ هـ (مع ترجمة أردية)، وعام ١٣٣٣ هـ مع نفس الترجمة الأرديةَ[٢].

تاسعًا: علمُ الكلامِ:

١- المقاصدُ في علمِ الكلامِ: وهو موجزٌ فيما وراءَ الطبيعة والكلام، وقد أتمَّه وشرحَه في سمرقند، في ذي القعدة عام ٧٨٤ هـ، ومنه مخطوطاتٌ في المتحف البريطاني ص٩، وفي مكتبةِ وزارةِ الهندِ رقم ٤٦١ - ٤٦٤، وفي غيرها. وقد طُبِعَ عدة مرات[٣].

٢- شرحُ العقائد النسفيَّة: وهو شرحٌ لموجزِ عمر بن محمد النسفي [ت ٥٣٧ هـ- ١١٤٣م] في عقيدة المسلمين، وقد أتمَّه في خوارزمَ في شعبان عام ٧٦٨ هـ، ويُعَدُّ هذا الكتابُ من الكتبِ المدرسيَّة المحبوبة، وقد طُبِعَ عدة مرات وشُرِحَ عدة مرات[٤].

٣- الردُّ على زندقة ابن عربي: وهو ردٌّ على كتاب فصوص الحكم لابن عربي وهو موضوعُ هذه الدراسة. وقد ذكرتْ دائرةُ المَعارف الإسلاميَّة أنَّ هذا الردَّ مخطوطٌ في برلينَ رقم ٢٨٩١، وعلى الورقة الأولى منه عنوانٌ مشكوكٌ فيه؛ وهو: فضيحةُ المُلْحدين[٥].

---

(١) كشف الظنون ١ : ٥١٥ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٦ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٦ ، الأعلام ٧ : ٢١٨، الدرر الكامنة ٤ : ٤٥٠ . وقد حققه في مصر الدكتور : عبد الرحمن عُميرة، وذكر ترجمةً وافيةً للمؤلف. وحققه وعلّق عليه -أيضًا- الأستاذ : إبراهيم شمس الدين، وطبعته دار الكتب العلمية بيروت لبنان سَنة ٢٠٠١م .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٧ . وقد حققه بالقاهرة الدكتور / أحمد حجازي السَّقا ، ط١ ، سنة ١٩٨٨ .

(٥) المرجع السابق ٩ : ٤٠٧ ، ولم يذكره « بروكلمان» في كتابه « تاريخ الأدب العربي» .

عقيدته، ومذهبه الفقهي:

أولاً: عقيدته: لمَّا كانت نشأةُ الإمامِ التفتازانيِّ في دول ما وراء النهر، ولمَّا كان المذهبُ الماتريديّ هو المذهبَ السائدَ في هذه الأصقاعِ؛ ظَنَّ بعضُ الباحثِينَ أنَّ الإمامَ التفتازانيَّ ماتريديُّ العقيدة[1].

لكنَّ الإمامَ التفتازانيَّ -في الحقيقة- أشعريُّ المعتقد، بل هو أحدُ أقطابِ المدرسة الأشعرية؛ كما يشهدُ بذلك كتابُه المقاصدُ، ولتلْمذته على أحدِ علماءِ الأشاعرةِ الكبار: عضد الدينِ الإيجيِّ.

ثانيًا: مذهبُه الفقهيُّ: وأمَّا مذهبُه الفقهيُّ: فقد اختلفَ حولَه العلماءُ؛ نظرًا لمؤلفاته في الفقه الشافعيِّ والحنفي معًا. لذلك فقد أضافه بعضُ العلماءِ -من أمثال: الكفتوي، وحَسَن جلبي- إلى الشافعيَّة، وأضافه آخرونَ- من أمثَال: ابن نجيم، وعلى بن سلطان، ومحمد القارئ- إلَى الحنفيَّة[2]. وأرى أنه أقرب إلى الشافعيَّة منه إلى الحنفيَّة؛ لأنَّ معظم الأشاعرةِ هم شافعيةٌ في الفروعِ.

أقوالُ العلماءِ وثناؤهم عليه:

يُعَدُّ الإمامُ التفتازاني من أعظمِ شيوخِ المدرسة الأشعرية، وقد شهدَ له كثيرٌ من معاصريه بالتفوق العلْمي؛ من أمثال العلاَّمة ابن خَلْدونَ [ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥م]؛ الذى قالَ عنه في مقدمته -بعد الحديث عن العلوم العقليَّة وأصنافها: «.. ولقد وقفتُ بمصرَ على تآليفَ متعددةَ لرجلٍ من عظماء هَرَاة من بلاد خراسانَ، يُشتهرُ بسعد الدين التفتازانيِّ؛ منها في علمِ الكلامِ وأصول الفقه والبيان، تشهدُ بأنَّ له ملكةً راسخةً في هذه العلومِ، وفي أثنائها ما يدلُّ على أنَّ له اطلاَعًا على العلومِ الحكميَّة وقدمًا عاليةً في سائرِ الفنونِ العقلية، والله يؤيدُ بنصره من يشاء»[3].

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق كتاب أصول الدين للشيخ جمال الدين الغرنوي ت ٥٩٣ هـ، ص٧؛ تحقيق وتعليق: د. عمر وفيق الداعوق.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ٩: ٤٠٣، ٤٠٤، بعنوان: تفتازان.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص٣٣٧.

ولا شكَّ في صدق هذه الشهادة، خصوصًا وأنها صادرةٌ من أحد روَّاد علم الاجتماع. وقد امتدحه ابنُ حجر بقوله: «كان من أعاظم علماء العربية، وأفاضل محققيهم المتبحرينَ، ومصنفاتُه الجمَّةُ تدلُّ على عظَم عقْله وجَوْدة فهْمه، ووفور علْمه ومتانة رأيه، واستقامة سليقته وكثرة إحاطته، وحُسْن تصرّفه وتماميّة فضله، وكونه علاّمةً من العلماء، ومحققًا في فنون شتى، مع أنَّ الجامعيَّةَ والتحقيقَ قلَما يجتمعان في رجلٍ واحد»[1]. ثم يختمُ كلامَه عن التفتازانيِّ بقوله: «ولم يُخْلَفْ بعدَه مثلُه»[2].

ويقول عنه الإمامُ السيوطيُّ [ت ٩١١ هـ- ١٥٠٥م]، بعد أن ترجمَ له: «. . . وانتهتْ إليه معرفةُ العلوم بالمشرق»[3].

وقد جعلَه صاحبُ مفتاح السعادة مساويًا في المكانة والفضل مع الفخر الرازيِّ، والسُّهْرَوَرْديِّ -صاحب عوارف المعارف- وابن سينا، ونصير الدين الطوسيِّ.

وقد ذكرَ قولَ مولانا فتح الله الشروانيِّ في أوائل شرحه للإرشاد: «روحُ الله روحَه، وقال: لا بأس بذكر تاريخ تأليف الإرشاد، بل سائر مؤلفات المصنِّف - التفتازانيِّ - رحمه الله»[4].

هذا، وتذكرُ دائرةُ المعارف الإسلاميَّة في بداية التعريف بالتفتازانيِّ: «سعدُ الدين مسعودُ بنُ عمرَ، حجةٌ مشهورةٌ في البلاغة والمنطق وما وراءَ الطبيعة، والكلام والفقه، وغيرها من العلوم، وله كتبٌ مدرسيَّةٌ كثيرةٌ مازالت تُعلَّمُ في مدارس المشرق»[5].

وقد عولَ عليه -حديثًا- العلاّمةُ الشيخُ مصطفى صبري في موسوعته القيِّمة: «موقفُ العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمينَ وعباده المرسلينَ»؛ عند إبطاله لمذهب وحدة الوجود، حيث يقول:

---

(١) الدرر الكامنة ٥ : ١١٩ .

(٢) المرجع السابق ٤ : ٣٥٠ .

(٣) الإمام السيوطى : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ص٣٩١ .

(٤) مفتاح السعادة ١ : ١٦٥ ، ٣١٨-٣٢٠ .

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٤٠٢ .

« . . فنرى علماءَ علْمِ الكلام لا يتكلّمونَ في هذا المبحث عن مذهب المتصوّفة القائلينَ بوحدة الوجود، معطينَ لهذا المذهب حقَّه من الردِّ أو القبول إلاّ مَنْ نَدَرَ منهم، كالعلاّمة التفتازانيّ في شرحِ المقاصد؛ الذي ردَّ عليه وتشدَّدَ في الردِّ ما شاء»(١).
وكذلك استشهد بأقواله وآرائه في كثيرٍ من المواضعِ(٢).

وفاتـــه:

اختلفَ المؤرخونَ -أيضًا- في تاريخ وفاته -كما اختلفوا في تاريخِ ميلاده- على النحو التالي: فقد ذكرَ ابنُ حجرٍ أنَّ وفاتَه كانت سنة [٧٩١هـ-١٣٨٩م]، وأنه تُوفي عن ثمانينَ عامًا(٣).

أما صاحبُ مفتاح السعادة، فيذكرُ أنَّ وفاةَ التفتازانيِّ كانت سنةَ [٧٩٢هـ- ١٣٩٠م]، وكان عمرُه سبعينَ سنةً(٤).

أما الشريفُ الجُرجَانيُّ، فيذكرُ أنَّ وفاتَه كانت سنةَ [٧٩٣هـ-١٣٩١م]، كما جاءَ في دائرة المعارف الإسلاميَّة(٥). وقد دُفِنَ في «سرخس»؛ كما ذكر فتح الله الشروانيَ(٦).

وهذا الاختلافُ بين العلماء في تاريخِ وفاة الإمام التفتازانيِّ يجعلُ الباحثَ في حَيْرَةٍ من ترجيحِ أحدهما على الآخرِ، كما هوَ الشأنُ في تاريخِ ميلاده. وإن كنتُ أرى أنَّ تاريخَ وفاته كان سنةَ [٧٦٣هـ- ١٣٩١م]؛ لمَا ذكرَه الشريفُ الجُرجَانيُّ [ت ٨١٦ هـ- ١٤١٣م] -وهو من مُعَاصِري التفتازانيِّ- في رسالةٍ منسوبةٍ إليه(٧).

(١) الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل ٣: ٩٨، ٩٩.
(٢) انظر على سبيل المثال ٣: ٣، ١٥١، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٣٨، ٢٤٧، وغيرها من الصفحات.
(٣) يقول ابن حجر في الدرر: «وقد ذكر لي شهابُ الدين بن عرباه الدمشقي الحنفي، أنَّ الشيخ علاء الدين كان يذكر أنَّ الشَّيخ سعد الدين، توفي سنة ٧٩١ هـ عن نحو ثمانين عامًا» ٤: ٣٥٠.
(٤) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١: ١٦٥.
(٥) دائرة المعارف الإسلامية ٩: ٤٠٢ - ٤١٠.
(٦) السابق ٩: ٤١٠.
(٧) المرجع السابق ٩: ٤٠٤.

الفصل الرابع:

كتاب: الرد على أباطيل ابن عربي في الفصوص

ويتضمَّنُ ما يلي:

- وصفُ نسخِ المخْطوطِ.
- تحقيقُ نسبةِ المخطوطِ لصاحبِه.
- المصادرُ التي اعتمدَ عليها المؤلفُ.
- قضايا الفصوصِ التي تعرَّضَ لها التفتازاني بالردِّ.
- منهجُ التحقيقِ.

●●●

وَصْفُ نُسَخِ المخْطوطِ:

اعتمدنا بعونِ اللهِ تعالى في تحقيقِ المخطوطِ على ثلاثِ نسخٍ:

النسخةُ الأولى: وقد جعلناها نسخةَ الأصلِ؛ ورمزنا لها في الهامشِ بكلمة: نسخة الأصل؛ لأنَّ طريقةَ كتابتها ورسمَ حروفِ كلماتها، والعنايةَ بترتيبِ وتنسيقِ فقراتها.. كلُّ ذلك لا يصعِّبُ من مهمةِ قراءتها، بخلافِ النسختَيْنِ التاليتَيْنِ.

وهذه النسخةُ كاملةٌ وجيدةٌ، وكلماتُها واضحةٌ، ولا يوجدُ بها خرومٌ أو ثقوبٌ أو أجزاءٌ تالفةٌ أو طمسٌ. وقد كُتبَت هذه النسخةُ بخطِّ النسخ الجلي؛ وهو نوعٌ من خطِّ النسخِ المتداخلِ مع خطِ الثلثِ. وهذه النسخةُ تحوى ستًا وثمانين لوحةً مصورةً - أي ١٧٢ صفحة - وتوجدُ بدار الكتب المصرية تحت رقمِ: (٢٥١) علم كلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: (٧٩٧٤).

ولم يُذكر اسمُ كاتبها أو ناسخها على الغلاف أو في الداخلِ، ولكني أُرجِّحُ أنَّها ليست من خطِّ المؤلفَ؛ لأنني اطَّلَعتُ على مخطوطَات أخرى للمؤلف لم تكن بنفس نوعية وتنسيق وجمَال كتابة هذا المخطوط، وهذا يُرَجِّحُ لنا أنَّ ناسخًا محترفًا قامَ بكتابتها، غير أنَّه لم يُشرْ لاسمه ولم يشرْ للعامِ الذي نُسخت فيه.

وقد وجدَتْ على هذه النسخة تملُّكَاتٌ باسم: «السيد على رضا ابن الشيخ الحاج محمد توفيق، بتاريخ ١٢٨٠ هـ»، ولم أجدْ في كتبِ التراجمِ ذكْرًا أو إشارةً له.

أما مقاسُ الصفحة الواحدة فهو: (٢٣ سم × ١٤ سم)، وعددُ الأسطر في كلِّ صفحة: (١٣ سطرًا)، وعددُ كلمَات كلِّ سطر يتراوحُ بين ست كلمات إلى تسعٍ.

واللّونُ المستخدمُ في الكتابة هو المدادُ الأسودُ، ما عدا بعضَ الفقْرات والبدايات فقد كُتبَت بالمداد الأحمر، والذي بدا باهتَ اللّون بعد تصويره عَن الميكروفيلمَ؛ مما اضطرَّني إلى معاودة أصلِ الميكروفيلم مراراً.

ولا توجدُ بهذه النسخة أيُّ فقرات مطموسة إلا فقرةً واحدةً قد طُمسَتْ بسبب تلف الورقة، وقد أثبتناها من النَسخِ الأخرى في موضعها، وأشرنا لذلك فيَ الهامشِ.

أما العنوانُ الذي وُجدَ على الغلاف فهو: «كتابٌ في الرَّد على أباطيل كتاب الفصوصِ لابن عربي، لسعد الدين التفتازاني ت ٧٩٣ هـ». وقد صرَّحَ المؤلفُ في مقدمته بعبارة تُشيرُ لهذا العنوان، بقوله: «... لمَّا رأيتُ أباطيلَ كتابِ الفصوصِ، أنطقنيَ الحقُّ علَى هذا الفسق شعراً ...».

هذا، ولم أخالفْ هذه النسخةَ إلاَّ في بعضِ الكلمات التي شَابَها التصحيفُ؛ وقد أشرتُ لذلك في مواضعه. وهذه النسخةُ بها أخطاءٌ كثيرةٌ في الآيات القرآنية، مما يدلُّ على أنَّ المؤلفَ ربَّما كاَنَ يستشهدُ بهذه الآيات معتمداً على ذاكرتهَ فقط. وقد أثبتنا الصوابَ في متن المخطوط.

وأمَّا الرموز التي استخدمها النَّاسخُ في هذه النسخَة، فهي كما يلي:

ح: حينئذ. الظ: الظاهر. فظ: فظاهر. بط: باطل. مم: ممنوع. ع م: عليه السلام، (أو ﷺ).

النسخةُ الثانيةُ: وقد رمزنا لها بالرَّمز (ب).

وهي نسخةٌ غيرُ جيدة من حيثُ تقسيمُ الفقرات، كما أنَّ كلماتها غيرُ واضحة المعنى في كثيرٍ من الأحيانِ بسبب صغَرِ حجمِ الكلمة الواحدة وتداخُلِ بعضِ الحروف.

أما اللَّونُ المستَخْدَمُ في الكتابة فهو المدادُ الأسودُ فقط.

وهي نسخةٌ كاملةٌ، وتحوي ثلاثًا وستينَ لوحةً مصورةً، وتوجدُ «بدارِ الكتب المصريَّة» تحت رقم: (٦٨٧) مجاميع طلعت، ورقم الميكروفيلم: (١٤٢٧٦).

والعنوانُ الذي وُجدَ على الغلاف هو: «رسالةٌ في وحدة الوجود»، وهذه الرسالةُ ضمن مجاميع للتفتازانيِّ وعلى القَاري. ولم يُصَرِّحْ باسم ناسَخها، وإن كان نوعُ الخطِّ وطريقةُ كتابته يدُلاَّن على أنها نُسخَت حديثًا. وأُرَجِّحُ أنَّها نُسَخَت بمعرفة أحد موظفي دار الكتب؛ خاصةً وأنها ضمن مَجاميع أخرى.

وأما مقاسُ الصفحة الواحدة لهذه النسخة فهو: (٢٣سم × ١٦سم) وعددُ الأسطر في كلِّ صفحة يتراوحُ بين تسعةَ عشرَ سطرًا إلى ثلاثة وعشرينَ سطرًا، كما أنَّ عددَ كلمات السَّطْرِ الواحدِ يتراوحُ أيضًا بين الخمس عشرةَ كلمةً والسبع عشرةَ كلمةً.

وبهامش اللوحة الثالثة من هذه النسخة تعليقاتٌ، أرجحُ أنَّها لأحد المدافعينَ عن ابنِ عربي، وليست من تعليقاتَ المؤلف؛ ولذلك لم أضعها في هامشِ كتابِ الردِّ.

وهذه التعليقات بعضها باهت اللون جدًا، ومن الصعب قراءتها، وبعضها نقول من كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، وهي كما يلي: «كما أشار إليه رضي الله تعالى عنه إلى ذلك في الباب السابع والستين وثلاثمائة، من الفتوحات، بقوله: وليس عندنا بحمد الله تعالى تقليد إلا للشارع ﷺ».

وتوجد عبارة باهتة، ثم عبارة: «وبقوله في الباب الخامس والستين وثلاثمائة: واعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإنني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته بكلامه».

وتوجد عبارة: «وبقوله في. . . . [1] والنفث في الروع من وحي القدوس. . . . [2] هو مثل وحي الكلام ووحي الإلهام، تكن من أهل ذي الجلال والإكرام».

«وبقوله في الباب السادس والستين وثلاثمائة: اعلم أن جميع ما أكتبه في تآليفي ليس هو عن رؤية وفكر، وإنما هو عن نفث في روعي على يد ملك الإلهام».

«وبقوله في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة: جميع ما كتبته وأكتبه في هذا الكتاب إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روح كياني، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم، لا بحكم الاستقلال».

«وبقوله في الباب التاسع والثمانين من الفتوحات والباب الثامن والأربعين وثلاثمائة منها: واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره، وقد نذكر كلامًا بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده، وذلك شبيه بقوله تعالى: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ**﴾، بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاء».

«وبقوله في الباب الثاني من الفتوحات: اعلم أن العارفين إنما كانوا لا يتقيدون بالكلام على ما بوبوه عليه فقط؛ لأن قلوبهم عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما يبرز منها، فمهما بدا لها أمر بادرت لامتثاله، وألفته على حسب ما حد لها، فقد تلقي الشيء إلى ما ليس من جنسه، امتثالاً لأمر ربها».

«وبقوله في الباب السابع والأربعين: اعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر، وإنما هي من الفيض الإلهي» انتهى.

النسخةُ الثالثةُ: وهي نسخةٌ كاملةٌ مطبوعةٌ ـ طبع أولنمشدر سنة ١٢٩٤هـ ـ عدد أوراقها (٤٧ ورقةً) ـ أي ٩٤ صفحةً ـ من القطعِ المتوسط، ولكنَّها غيرُ مقسمة وغيرُ مرتبةِ الفقرات، كما أنَّ بها أخطاءً كتابيةً كثيرةً، وغيرُ محققة؛ بمعنى أنها لم تلقَ عنايةَ

(١) هذه النقط تدل على عبارة باهتة جدًا ومن الصعب قراءتها.
(٢) باهتة أيضًا.

أحد من الدارسينَ بالشَّرحِ أو التعليقِ أو توضيحِ ما غَمُضَ من كلماتها، أو حتى عنايةَ أحدٍ الناشرين بإخراجها في صورةٍ لائقة.

وقد عثرنا على هذه النسخة أثناء البحث، وهي بعنوان: «مجموعة رسائل في وحدة الوجود لسعد الدين التفتازاني وعلي القاري»، تحت رقم (١٤٧ت. م) بمكتبة بلدية الزقازيق.

هذا، وبمقارنتها بالنسخة (ب)، وجدتُ أنَّ الاثنتين متفقتان تمامًا - في الغالب - حتى في الأخطاء والتصحيفات، مما يدلُّ على أنَّ إحداهما ربَّما تكونُ قد نُسخَت عن الأخرى، وليس بين يديَّ ما يؤكدُ ذلك إلاَّ هذا الاتفاقُ الواضحُ بينهما - في كثيرٍ من الكلمات - عن نسخة الأصل. وقد اعتبرتها بمنزلة المخطوط، وجعلتها نسخة ثالثةً، ورمزت لها بالرمز (جـ)، وقد استعنت بها عند الترجيح فقط بين النسختين (الأصل، ب).

تحقيقُ نسْبةِ المخْطُوطِ لصاحبه:

ممَّا يدلُّ على نسبة هذا المخطوط لمؤلفه سعد الدين التفتازانيِّ:

أولاً: أنَّ المؤلفَ قد ذكر اسْمَهُ صراحةً في بداية المخطوط، وذلك بقوله: «... وبعد، فيقولُ الفقيرُ إلى الله الغَنيِّ؛ مسعود بن عمر، المدعو بسعد الدين التفتازانيّ، هداهُ الله إلى سواءِ الطريقِ، وأذاقَهُ حلاوةَ التحقيق: لَمَّا رأيتُ أباطيلَ كتابِ الفصوصِ ...».

وبالبحث في كتب المؤلف الأخرى، وجدتُ أنَّ للمؤلف مقدمةً مشابهةً في كتابٍ آخَرَ له يسمي شرحُ التَصريفَ العزّي؛ حيث يقول: «... فيَقولُ العبدُ الفقيرُ إلى اللهِ الغنيّ، مسعود بن عمر القاضي التفتازاني، بيَّضَ الله غُرةَ أحواله، وأورقَ أغصانَ آمالَه: لَمَّا رأيتُ مختصرَ التصريف ...».

هذا، ولم يختلفْ نوعُ الخطِّ والورقِ المستخدمِ، مما يؤكِّدُ نسبةَ المخطوطِ لصاحبه، وكذلك يدل على أن الناسخَ واحدٌ.

ثانيًا: باستعراض مؤلفات التفتازانيِّ، وُجدتْ ضمنَ مؤلفاته رسالةٌ في وَحْدَة الوجود سماها مؤلفو دائرة المعارف الإسلامية: الردُّ على زندقة ابن عربي.

كما وُجدت بعنوان: رسالةٌ في وَحْدَة الوجود، ضمنَ مجاميع للتفتازانيِّ وعلى القاري، ووُجدت بعنوان: «كتابٌ في الردِّ على أباطيل كتاب الفصوص لابن عربي». وقد لُوحظَ أنَّ محتوى النسخ الثلاث واحدٌ، لكنَّ الاختلافَ في العنوان المذكور على الغلاف.

هذا، ولم أفضل استخدام العنوان الأخير: «الرّد على أباطيل كتاب الفصوص»، إلاَّ بعد تصريح المؤلف بما يتضمنُ ذلك.

ثالثًا: باستعراض المخْطوط، لاحظتُ أنَّ المؤلفَ قد ذكرَ فيه اسمَ أحد أهمِّ مؤلفاته على الإطلاق، وهو شَرحُ المقاصد، وذلك بقوله: «ونحن كما قلنا في شَرح المقاصد: ونحن على ساحل التمنِّي نَغْتَرَفُ من بحر التَوحيد بقدْر الإمكان، ونعترفُ بأنَّ الطريقَ إليه العيانُ دونَ البرهان» [شَرح المقاصد ٣ : ٤٥]، ولا يماري أحدٌ في نسبة شرح المقاصد للإمام التفتازانيِّ.

كما نجدُ التشابُهَ الكبيرَ بين أسلوبه في المقاصد وأسلوبه هنا في هذا المخطوط، كما توجدُ بعضُ عبارات المخطوط بنصِّها في كتابَ المقاصد؛ خاصةً في الجزأيْنَ الأول والثالث منه، وقد أشرنا لذلك في الهامش عند التعرُّض لهَذه العبارات.

وكثيرًا ما يستشهدُ المؤلفُ بأقوال عَضد الدين الإيجيِّ، وأبي حامد الغزاليِّ، والفخر الرازيِّ عند ردِّه على ما يثيرُه أصحَابُ وَحْدَة الوجود من قضايا. وكذلك مَن يطالعُ شرحَ المقاصد، يجدُ أكثرَ استشهاداته بأقوال هؤلاء العلماء تحديدًا.

المصادرُ التي اعتمدَ عليها المؤلفُ:

يمكنُ تحديدُ وحصرُ المصادر التي اعتمدَ عليها التفتازاني في تأليف هذا المخطوط، فيما يلي:

١ - كتاب شرح المقاصد في التوحيد، له.

٢- كتاب إحياءِ علومِ الدينِ للإمامِ الغزالي .

٣- كتاب مفاتيحِ الغَيْبِ في التفسيرِ ، للفَخْرِ الرازي .

بالإضافة إلى كتابَيْ ابن عربي:

١- الفتوحات المكية .

٢- فصوص الحِكَمِ .

قضايا كتابِ الفصوصِ التي تعرَّضَ لها التفتازاني بالردِّ:

إنَّ التفتازانيَّ يستخدمُ ضميرَ الجمعِ عند رده على أصحابِ وحدة الوجود، ولا يخصُ ابنَ عربي وكتابَه الفصوص إلا قليلاً؛ ولذلك فإنّه لم يتعرضْ لكلِ قضاياه، وإنما اقتصرَفقط على ما يراه مخالفًا للإسلامِ صراحةً. وربما يرجعُ ذلك إلى رمزيةِ ابنِ عربي الغامضة، وتناثرِ أفكاره وعدم تسلسلها وتكرارها في قوالب نثرية وأخرى شعرية، في كلِّ فصٍّ من فصوصه السبعة والعشرين، كلُّ ذلك يجعل عمليةَ الظفرِ بفكرةٍ واضحةٍ وثابتةٍ أمرًا صعبًا.

ويمكن حصرُ قضايا كتابِ الفصوص، التي أثارت التفتازاني وعدَّها من الأباطيلِ، ورمى قائلها بأقذعِ الألفاظ وأبشعِ التهم:

أولاً: قضية القول بأنَّ وجودَ الله تعالى، هو عينُ وجودِ الممكنات. أو أنَّ الوحدةَ المطلقةَ: هي اعتقادُ أنَّ وجودَ الكائنات هو وجودُ الله تعالى!

ثانيًا: قضيةُ تفضيلِ الوليِّ على النبيِّ:

وقد بسطنا قولَ التفتازانيِّ في هذه القضية، وزعمه أنَّ ابن عربي يقول بتفضيل الولي على النبي، ثم نقلنا أقوال ابن عربي من الفصوص، والتي تناقضُ هذا الزعمَ.

ثالثًا: الزعمُ بأنَّ كلَّ من عبدَ شيئًا من الممكنات، فقد عبد الله تعالى وكلَّ من ادعى الألوهيةَ، فهو صادقٌ في دعواه، وأنَّ عبدةَ الأصنامِ ما عبدوا إلا اللهَ تعالى!

حيث يقول ابنُ عربي بعد ذكره للآية الكريمة : ﴿ وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ ﴾ : «فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قَدر مَا تركوا من هؤلاء ، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من يعرفه ، ويجهله من يجهله»(١) .

ويقول : «فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة ، وما ثم إلا الاعتقادات ، فالكل مصيب»(٢) .

ويقول : «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ، فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها»(٣) .

رابعًا: تصويبُ عبادةِ بني إسرائيلَ للعجلِ:

حيث زعم ابن عربي أنَّ موسى - عليه السلام- كان أعرفَ و أعلمَ من هارون -عليه السلام- بمعنى هذه العبادة ؛ التي هي في الحقيقةِ عبادةٌ وميلٌ لأموالِهم التي صُنع منها العجلُ ، لا عبادة للعجلِ نفَسه!

يقول ابنُ عربي : «فكان موسى أعلم بالأمر من هارون ؛ لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ولعلمه بأن الله قد قضى ألا يُعبد إلا إياه ، وما حكم الله بشيء إلا وقع ، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه ، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء»(٤) .

خامسًا: الزعم بأنَّ أعيانَ الممكناتِ خيالٌ وسرابٌ ، لا وجودَ لها ، وأنَّ تعيُّنها تعينٌ علميٌ لا تعينٌ عينيٌ .

سادسًا: الزعم بأنَّ فرعونَ مات على الإيمانِ ، بالكلمةِ الصادرةِ منه حالَ الغرقِ ، فقُبض طاهرًا مطهرًا!

---

(١) الفص النوحي ص ٧٢ .

(٢) الفص الهودي ص ١١٤ .

(٣) الفص الهودي ص١١٣ .

(٤) الفص الهاروني ص ١٩٢ .

وقد استعرض التفتازاني الأدلةَ القرآنيةَ التي تدحض هذا الزعمَ، وتشدَّدَ في الردِّ على هذا الزعمِ أكثر مِن أي قضيةٍ أخرى.

سابعًا: تأويل ابن عربي لكثيرٍ مِن الآياتِ القرآنية بما يخالفُ الإسلامَ، ومن ذلك:

١- تأويل الريح بمعنى الراحة والعذاب بالأمرِ المستعذب، في قوله تعالى: ﴿**بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[١].

٢- تأويل الشيطان بمعنى البعد، في قوله تعالى: ﴿**أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ**﴾[٢]، وأنَّ ألمَ أيوبَ -عليه السلام- ليس مما ابتلاه الله تعالى به من المرض، بل هو ألمُ الحجابِ والجهلِ بالحقائق[٣].

هذا، ويمكن إرجاع أغلب مضمونِ كتابِ الفصوصِ إلى هذه القضايا السبع.

والملاحظ، أنَّ التفتازانيَّ لم يتفق مع ابنِ عربي في شيء على الإطلاق، بل عدَّ كتابَ الفصوصِ وقضاياه، من جملةِ الأباطيلِ المخالفة للإسلامِ، كما ذكرَ في خاتمة كتابِ الردّ.

منهجُ التحقيق:

نظرًا لأنَّ المؤلفَ قد أسهبَ في رَدِّه على أصحاب وَحْدَة الوجود في بعضِ القضايا، واختصرَ في قضايا أخرى؛ دونَ أن يذكرَ عنوانًا لكلِّ قضيةَ أومسألَة؛ بل اكتفى بعرضِ المسائل والقضايا، واحدةٍ بعد أُخرى دونَ أن يفصلَ بينَ القضيَّة والأخري، كان التحقيقُ كما يلي:

١- ضبط النصِّ وتشكيله وَفْقًا لقواعد اللغة العربية، مع وَضْعِ الفواصل المناسبة، وملاحظة الوقف والابتداء. ثم تقسيم المَخطوط إلى فقرات ذات وَحْدة فكريَة واحدةٍ، مَع وضعِ عناوينَ جَانبيةٍ لقضاياه ومسائلِه المختلفة ببنَّطٍ عريضٍ، وذلكَ

(١) سورة الأحقاف: ٢٤، وانظر: الفصوص ص ١٠٩ -الفص الهودي.

(٢) سورة ص: ٤١.

(٣) انظر: الفصوص ص ١٧٣ (الفص الأيوبي).

حفاظًا على النصِّ الأصليِّ للمؤلف. كما وُضِعَت الزياداتُ عن نسخة الأصلِ بين مَعقوفتين هكذا [ ]، وإضافاتُ المَحقق بين قَوسين هكذا ( ).

٢- ثم القيام بتحقيق النَّصِّ؛ وهو إمَّا نقولٌ من كتاب فصوص الحكَم لابن عربي، أو استشهادٌ بأقوال العلماء السابقينَ على المؤلف من أمثال: الإمَام الغزاليِّ، والإمام الإيجيِّ، والإمامِ فخر الدين الرازيِّ، أو استشهادٌ بأقوال بعضِ أعلامِ التصوُّف كأبي يزيد البسطاميِّ، وغيره.

لذا قمتُ بتحقيق وضبط هذه النصوص والأقوال التي استعان بها المؤلفُ، وذلك من مصادرها الأصليَّة، مع الإشارة لذلكَ كلِّه في الهامش.

٣- ثم القيام بمراجعة وتصحيح الآيات القرآنية، وعَزو الأحاديث النبوية الشريفة إلى مظانِّها المختلفة بعد إكمالها ـ لأنَّ بَعضَها ذُكر ناقصًا، وبعضَها ذُكر بالمعنى فقط، وبعضَها ليس بحَديث بل قَولٌ لأحد الصحابَة، فأثْبَتُّ ذلك كلَّه في الهامش.

٤- ثم القيامُ بالتعريف بالمصطلحات الصوفيَّة والكلاميَّة والمنطقيَّة، والترجمة للأعلام والفرَق التي وَرَدَ ذكرُها بالمخطوطَ «كدروز الشَّام مَثَلاً»، والتَعليق على أهَمِّ قضايا المخطوطَ بمزيدٍ من الشَّرحِ والإيضاح قدْرَ الإمكان.

٥- وضع فهْرَسٍ مفصلٍ لمحتوياتِ الكتابِ، ومعجمٍ للمصطلحاتِ التي وردَ ذكرُها بالمخطوط.

ثم ألحقتُ ذلك كلَّه بقائمة تضمُّ أهمَّ المراجعِ والمصادرِ المستعانِ بها في الدِّراسة والتحقيق.

●●●



الباب الثاني

مناقشة قضايا كتاب الرد

وبه سبعةُ فصولٍ وخاتمةٌ:

الفصل الأول: منهج التفتازاني في الرد والمناظرة.

الفصل الثاني: مفهوم التصوف عند التفتازاني.

الفصل الثالث: موقف التفتازاني من الكشف الصوفي.

الفصل الرابع: موقف التفتازاني من الفناء الصوفي.

الفصل الخامس: موقف التفتازاني من الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

الفصل السادس: موقف التفتازاني مِن وحدة الأديان لدى الصوفية.

الفصل السابع: موقف التفتازاني من النبوة والولاية لدى الصوفية.

الخــاتمة.

الفصل الأول:

منهج التفتازاني في الرد والمناظرة

وتتحددُ ملامحُ هذا المنهجِ في النقاطِ التاليةِ:

أولاً: حُسنُ استخدامِ اللغةِ كأداةٍ للردِّ والمناظرةِ.

ثانيًا: تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي.

ثالثًا: العناية بالدليل القرآني.

رابعًا: تحديد وإيضاح لمعاني المصطلحات.

●●●

مَدْخَل:

من أكبرِ المشكلاتِ التي واجهتْ مفكري الإسلامِ، هي مشكلةُ التصوّفِ الفلسفي - كما يَسمّيه البعضُ- والذي حَمَلَ لواءَه عددٌ ليس بالقليلِ من المتصوّفةِ.

وهذا النوعُ من التصوّفِ الممتزجِ بالفلسفةِ، قد اكتملت صورتُه ووضحَت منذُ القرنين السادسِ والسابعِ الهجريَّيْنِ؛ وقد استُخْدِمَتْ فيه لغةٌ اصطلاحيةٌ خاصةٌ، كما تأثرَ- في مراحلِه المختلفةِ- بكثيرٍ من الفلسفاتِ الفارسيَّةِ والهنديَّةِ والمسيحيَّةِ. .

ويقابلُه- في مصطلح علماءِ الإسلام- «التصوّفُ السُّنيُّ»، يمثّلُه صوفيةٌ يَغْلبُ عليهم الطابعُ العلمي الأخلاقي، ويَزنونَ كلَّ أحوالِهم بميزانِ الشَّرْعِ القويمِ؛ وهم عددٌ كبيرٌ جدًا من المتصوفة يَصْعُبُ حَصْرُهم.

وبالتالي، أصبحَ في التصوف الإسلاميِّ تيَّاران: أحدهما سُنِّيٌّ، يمثلُه رجالُ التصوف المذكورونَ في رسالة القشيريِّ؛ وهم صوفيةُ القرنين الثالث والرابعِ الهجريَّيْن خصوصًا، ثم الإمام الغزاليّ، ثم من تبعهم من شيوخِ الطرقِ الكبارِ؛ وكان تصوفُ

هؤلاء جميعًا يغلبُ عليه الطابعُ الخلُقي العملي. والآخرُ فَلْسَفي، يمثلُه مَن ذكرنا من متفلسفَة الصوفية الذين مزجوا تصوفَهم بالفلسفة[1].

وقد كانت حملةُ فقهاء الإسلام على أصحاب التصوف الفلسفي - المبتدَع في الدين - انطلاقًا من رسالتهم العلْميَّة وواجبهم الديني لتصحيح المفاهيم: «وقد كانت قضيَّةُ تصحيح المفاهيم وتحرير القيم، والكشف عن الشُّبهات والأخطاء الشائعة ودحضها؛ رسالةً قائمةً مستمرةً في تاريخ الفكر الإسلاميِّ كلِّه»[2]، وفي مقدمة مَنْ عَنَوْا بها وأولَوْها اهتمامَهم:

الإمامُ الغزاليُّ في الردِّ على الباطنية وفلاسفة الإلهيات.

الإمامُ ابنُ تيميةَ في الردِّ على المناطقة والصوفيَّة المنحرفين.

الإمامُ ابنُ حزم في الردِّ على ابن النغريلة اليهودي، وفي كتابه: الفصَل في الملل والأهواء والنحل ردودٌ كثيرةٌ على الفرَق المنحرفة.

الإمامُ الشاطبيُّ في كتابَيْه: الاعتصام والموافقات - وتصنيفه لأنواع البدع.

الحسنُ بنُ عثمان الخيَّاطُ في كتابه: الانتصار والردّ على ابن الراوندي.

ومن أبرز المؤلفات التي أوْلت اهتمامًا بالكشف عن الشبهات: العواصمُ من القواصم للقاضي ابن العربي [ت٥٤٣ هـ- ١١٤٨م]؛ والذي يُعَدُّ من أذكى مَنْ فَطَنَ لدسائس الشعُوبيَّة والباطنيَّة؛ حيث يقول: «لن يأمنَ مَنْ يطالعُ الشبهَةَ أن تعْلَقَ بفهمه ولا يلتفتَ إلى الجواب ولا يفهمَ كُنْهَه إذا انْتَشَرَت الشُّبهةُ، فالجوابُ واجبٌ، ولا يمكن الجوابُ إلاَّ بعد عرض الشُّبهة ثم إظهار فسادها»[3].

ولَعلَّ هذا المنْهَجَ - الذي ذكرَه القاضي أبو بكر بنُ العربي - هو ما سَلَكَه الإمامُ التفتازاني عند عرْضه للشُّبَه التي أثارَها ابنُ عربي في كتابه **الفصوص**.

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٩.

(٢) أنور الجندي: الشبهاتُ والأخطاءُ الشائعةُ في الفكرِ الإسلامي ص٤٠٩.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وفي هذه الدراسة نحاولُ بلْوَرَةَ وتجميعَ بَعْض العناصر الكليَّة؛ التي تكوِّنُ في مجموعها هيكلاً لهذا المنهج الذي ارتضاه في الردِّ والمناظرة. وفي هذه الدِّراسة لا نسعى لإصدار الحكم إلاَّ بعدَ عرض القضيَّة ومحاولة فهْم مفرداتها؛ لأننا نوافقُ شيخَ الإسلام زكريَّا الأنصاريَّ[1] [ت٩٢٦ هـ - ١٥٢٠م]، عندما يقول: «لا يَخْلو كلامُ الأئمَة عن ثلاثة أحوال؛ لأنَّه إمَّا أنْ يوافقَ صريحَ الكتاب والسُّنَّة: فهذا يجبُ اعتقادُه جزْمًا. وإمَّا أنْ يخالفَ صريحَ الكتاب والسُّنَّة: فهذا يحْرمُ اعتقادُه جزْمًا. وإمَّا أنْ لا يظهرَ لنا موافقتُه ولا مخالفتُه: فأحسنُ أحواله الوقفُ»[2].

كما نعتقدُ أنْ لا عصْمَةَ لأحد بعدَ رسول الله ﷺ، ومَنْ يدَّعي العصْمَّةَ فهو كاذبٌ: والتاريخُ الصادقُ لا يُريدُ منْ أحد أن يرفعَ لأحد لواءَ الثَّناء والتقدير لكنه يريدُ من كلِّ مَنْ يتحدثُ عن رجاله أن يذْكرَ لهمّ حسناتهم على قدْرها، وأن يتقيَ الله تعالى في ذكر سيئاتهم؛ فلا يبالغُ فيها، ولا ينخدعُ بما افتراه المغرضونَ من أكاذيبها[3].

هذا، وسوف نقومُ- بعون الله تعالى- باستعراض بعض القضايا التي أثارها ابنُ عربي في كتابه الفصوص، محاولينَ إبرازَ هذا المنهج الذي ارتضاه الإمامُ التفتازاني في الردِّ والمناقشةَ لهذه القضايا، وبيانَ مدى ثباته على هذا المنهج، وإلى أي حدٍّ خالفَه.. وبالله التوفيق.

أولاً: حُسنُ استْخدام اللغة كأداة للردِّ والمناظرة:

فالإمامُ التفتازاني عالمٌ بأسرار اللغة والبيان، وشروحُه ومؤلفاتُه تشْهَدُ برسوخ قدمه في هذا المجال.

---

(١) هو: «شيخ الإسلام أبو عبد الله زكريا الأنصاري، نشأ فقيرًا، واشتغل بالتعليم والتأليف وله مصنفاتٌ وشروح. وقد تتلمذ عليه «الإمام الشعراني». ولد سنة ٨٢٣ هـ، وتوفي سنة ٩٢٦ هـ، وقد امتدَّ عمره أكثر من مائة عام. ولما وقعت فتنة «برهان الدين البقاعي» في إنكاره على «ابن الفارض»؛ كان يقول: لا يجوز لَمن لا يعرف مصطلح القوم أن يتكلم في حقهم بشر؛ لأن دائرة الولاية تبدأ من وراء طور العقل لقيامها على الكشف» - انظر: د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ص٢٧، ٢٨.

(٢) ذكر ذلك الإمام الشعراني في كتابه: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ١: ١٦.

(٣) الشيخ محبّ الدين الخطيب: تصديره لكتاب العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي، ص٤٦، ٤٧.

لذلك فقد اهتمَّ باللغة كأداة في مجادلة أصحاب وحدة الوجود وردِّ شُبُهاتهم[1]؛ فاستدعي اللفظةَ البليغةَ، وأرْجَعَها إلى جذورها الاشتقاقيَّة، وأعادَ تركيبَها وصياغتَها في معنًى يُناقضُ وينقضُ ما استندَ إليه أصحابُ وحدة الوجود، وتلك خاصيَّةٌ متفرِّدةٌ في ردود التفتازانيِّ.

فمثلاً: زَعَمَ أصحابُ وحدة الوجود أنَّ الوجودَ المطلَقَ واحدٌ شَخْصيٌّ وموجودٌ خارجيٌّ؛ أي إنَّه واحدٌ لا يقبلُ التَعدُّدَ بأيِ وجهٍ من الوجوه، وهو موجودٌ في الخارجِ لا في الذِّهنِ. وهو واجبُ الوجود.

ولا شكَّ أنَّ بداهةَ العقلِ تحكمُ بامتناعِ أنْ يكونَ الوجودُ المطلقُ هو الواجبَ؛ لأنَّ وحدةَ الوجود بالشَّخْص تَستلْزمُ اتحادَ ما تتحدُ به من حيث الذاتُ، وألاَّ يَلْزمَ اتحادُ الوجود بالشَّخْصِ بذوات كثيرة، وأنَّه محالٌ.

وحينئذ يَلْزمُ أنْ تكونَ الأرضُ عينَ السَّماء، والسَّماءُ عينَ الماء، والماءُ عينَ النَّار، والنَّارُ عينَ الهواءَ، والهواءُ عينَ البشر، والبشرُ عينَ الشجر، والشجرُ عَينَ الحمار، والحَمارُ عينَ الإنسان، والإنسانُ عينَ الملَك، والملَكُ عينَ إبليسَ.. بل الواجبُ عينَ الممكنِ..

واللَّوازمُ بأسْرِها باطلةٌ ببداهَة العقلِ، فكذلك الملْزومُ؛ وهو كونُ الوجود المطلق واحدًا شخصيًا وواجبًا.

ولكي يصلَ التفتازاني إلى هذه النتيجة، ذكرَ أربعةَ وجوه اعتراضًا على قولهم بأنَّ الوجودَ المطلقَ واحدٌ شخصيٌّ وموجودٌ بالخارج، وقد استَلْهَم قواعدَ اللُّغة، وبيَّنَ أنَّ زندقتَهم- كما يقول- ليستْ مقتصرةً على الإلحاد في العقائدِ الدينيَّة، بل متعديةٌ إلى إبطال وتحريف للقواعد اللغويَّة أيضًا.

فذكرَ: أنَّ الوجودَ المطلقَ لو كان واحدًا شخصيًا، هو الواجبُ؛ لكان الوجودُ ككلمة الجلالة اسمًا لذات الله، لا «كالإله» اسمًا للمعبود؛ حتى يمكنُ تثنيتُه وجمعُه لغةً، وإنْ كان يَمتنعُ ذلك عقلاً وشرعًا.

---

(1) سبقه إلى ذلك الإمامُ ابن تيمية، في كتابه: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، وكذلك في كتابه: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.

وحينئذ يجبُ أن يمتنعَ تثنيةُ الوجود وجمعُه لغةً وشرعًا، كما يمتنع تثنيةُ كلمة الجلالة وجَمْعُها، وأنْ يمتنعَ اشتقاقُ الموجود من الوجود كما يمتنع اشتقاقُ اسم المفعول من كلمة الجلالة؛ لأنَّ اشْتقاقَ الصِّفات إنما يكونُ من الألفاظ الدَّالَّة على المعاني، لا من الألفاظ الدَّالَّة على الذَّوات..

وأمَّا جوازُ تثنية «الإله» وجمعه في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]؛ فلأنَّ الإلهَ في الآيتين اسمٌ للمعبود، لا علَمٌ لذات واجب الوجود.

ولمَّا رأى أصحابُ وحدة الوجود ألاَّ مخرجَ لهم سوى التسليم بصحة هذه المقدمة، ذكر أنَّ إجماعَ العلماء والعقلاء على صحة اشتقاق الموجود من الوجود، وعلى صحة تثنية الوجود وجمعه: دليلٌ قاطعٌ على أنَّ الوجودَ ليس بواجب، حيث يقول: «ولو سُلِّمَ[3]؛ فما ذكروه في بيان معناه في الواجب والممكن، ليس معناه لا لغةً ولا عرفًا ولا شرعًا؛ فإنَّ معنى الموجود- بإجماع أهل العربية- بناءً على أنَّه اسمُ مفعول: هو الذَّاتُ المتَّصفُ بالوجود، لا الوجودُ، ولا الذَّاتُ المنسوبةُ إلى ذات هو الوجودُ. إذ نسبةُ الذَّات إلى الذَّات إنَّما هو معنى المنسوب؛ كبصريّ، وإضافةُ الذَّات إلى الذَّات نحو: غلامُ زيد، وذو مال- لا بمعنى اسم المفعول؛ كالمضروب والمقتول والمعلوم والمفهوم..».

والخلاصةُ:

أنَّ التفتازانيَّ استندَ إلى الدليل اللُّغويِّ- أيضًا- في إبطال مذهب وحدة الوجود؛ عندما بيَّنَ جوازَ اشتقاق لفظ الموجود من الوجود، وجوازَ تثنية الوجود وجمعه، فلو كان الوجودُ هو الواجبَ، لَكان اسمًا لذات الله -واجب الوجود- ولما صحَّ تثنيتُه وجمعُه، كما لا يصحُّ تثنيةُ لفظ الجلالة وجمعُه.

(١) سورة النحل: ٥١.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٣) أي قولُهم: امتناعُ اشتقاق الموجود من الوجود، وامتناعُ تثنية الوجود وجمعه.

كما أنَّ الواجبَ والممكنَ قد يتفقان في مفهوم الصفات المشْتَقَّة، فمثلاً: معنى: العالم والقادر والمتكلِّم والموجود في الواجب والممكن: هو الذاتُ المتَّصفُ بالعلْمِ والقدرة والكلامِ والوجود، غير أنهما متخالفان في حقائقهما.

وبذلك يكونُ قولُهم: بأنَّ الوجودَ المطلقَ هو الواجبُ: باطلاً بالدليلِ اللُّغَوي.

والحق، أنَّ ابنَ حزم [ت ٤٥٦ هـ] يرى أنَّ أسماءَ الله الحسنى، ليست مشتقةً من صفات، ولا يقال إنَّها نعوتٌ أو أوصافٌ لله عز وجل؛ فلا يدل -حينئذ- لفظ عليم على علْمٍ، ولا قدير على قدرة، ولا حي على حياة، وهكذا في سائرِ الأسماء[١].

وهذا ينطبق على الأسماء الدالة على الذات، لا الأسماء الدالة على المعاني، كما يرى التفتازاني.

هذا، وقد أحصى الإمام عبد القاهر البغدادي [ت ٤٢٩ هـ] اختلافات العلماء حولَ أسماء الله تعالى، وذكر أنَّها على ثلاثة أقسام:

١- قسم منها يدلُّ على ذاته؛ كالواحد، والغنيِّ، والأول، والآخر، والجليل، وسائر ما استحقَّه من الأوصاف لنفسه.

٢- وقسم منها يفيدُ صفاته الأزلية القائمة بذاته؛ كالحيِّ، والقادر، والعالم، والمريد، والسميع، والبصير، وسائر الأوصاف المشتقة من صفاته القائمة بذاته.

وهذان القسمان من أوصافه الأزليَّة.

٣- وقسم منها مشتق من أفعاله؛ كالخالق، والرازق، والعادل، ونحو ذلك. وذكرَ أنَّ كلَّ اسمٍ اشتقَّ من فعله لم يكن موصوفًا به قبل وجود أفعاله[٢].

أي أنَّ الأسماءَ الإلهيةَ منها ما هي جامدة وغير مشتقة، ومنها ما هي مشتقة من أفعال أو صفات.

---

(١) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٢٣، ٣٢٤.

(٢) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٣٦١، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

ثانيًا: تقديمُ الدليلِ العقليِّ على الدليلِ النقليِّ:

يمكنُ القولُ بأنَّ المنهجَ الذي سلكَه الإمامُ التفتازاني في ردِّه على أصحاب وحدة الوجود، هو المنهجُ العقليُّ؛ الذي يطابقُ الإسلامَ ويسلِّمُ به الفلاسفةُ والعقلاءُ.

وقد ذكرَ الإمامُ التفتازاني منهجَه صراحةً، وأكَّدَ عليه قبلَ عرضه للقضايا والشُّبَه التي أثارَها متفلسفةُ الصوفيَّة، وذلك بقوله: «وأنا لا أناظرُ مع هؤلاءِ الزنادقة الوجودية بالأدلَّة السَّمْعيَّة، ولا بروايَات الكتب الفقهيَّة، ولا بفتاوي علماءِ الملَّة الحنفيَّة؛ إذ المناظرَةُ مع أهلِ هذه الأباطيل بتلك الدلائلِ والأقاويلِ لا تُجْدي نفعًا ولا تفيدُ ردًّا ولا دفعًا... إلى أن يقول: «.. وإنما أناظرُ معهم بالدلائلِ القطعيَّة العقليَّة التي تطابقُ الملَّةَ والفلسفةَ، في توافق أرباب الملل والنِّحَل؛ على أنَّ إنكارَها سفسطةٌ، وإنْ كانوا لذلك أيضًا من كرينَ، ولبديهة العقول مكابرينَ! ولكنِّي قصدْتُ بذلك أن يظهرَ على جميع الأنام- منالخاصِّ والعامِّ- أنَّ أولَئك الزنادقةَ المتصوِّفةَ، المقلدينَ للكفرة الوجوديَّة المتفلسفةَ؛ يتيهونَ في أودية الضلال، ويهتمُّونَ بالأباطيلِ المحال؛ لا بآيات الله يهتدونَ ولا بأئمةَ الإسلامِ يقتدونَ، ولا لبديهةِ العقلِ يتبعونَ، فهم في سَكْرَتهم يَعْمَهُونَ، وفي رَيْبهم يتردَّدُونَ..».

ومن هنا فقد اعتمدَ التفتازاني العقلَ كميزان دقيق يزنُ به أقوالَ المتفلسفة من الصُّوفيَّة. لكنَّ العقلَ الذي اعتمدَه، إنَّما هو العقلُ المستندُ إلى الشرعِ المعصوم؛ حتى لا يَغْوَى أو يضلَّ.

وقد بيَّنَ التفتازاني حدودَ هذا العقلِ المنضبط بالشَّرْع؛ بأنَّها عالمُ الطبيعة المحسوس. وأمَّا عالَمُ الغيبِ وأحوال الآخرة؛ فلاَ مجالَ للعقلِ في البحث عنها؛ لأنها فوقَ قدرته.

فتكون وظيفةُ العقلِ -حينئذ- هي الاستدلالُ على وجود الخالقِ بمخلوقاته، ومعرفةُ صدق الرسول ﷺ بمعجزاته. وعند ذلك ينتهي دورُ العقلِ.

أمَّا أمورُ الآخرة: فيَتَلَقَّاها العقلُ من الرسول ﷺ بالقبول، ولا يحكمُ عليها

بالرفض ؛ لعدم قدرته على إثبات ذلك ، ولأنَّ الرسولَ ﷺ في هذه الحالة لا يتكلمُ بما يُحيلُه العَقلُ بالبَديهةِ أو البرهان- كما يرى التفتازاني .

لكن إلى أي مدى الْتزَمَ التفتازاني بهذا المنهجِ العقليِّ؟

إنَّ مَن يتتبع قضايا كتاب الردّ يجد أنَّ التفتازانيَّ قد التزمَ بالمنهجِ العقلي قَدْرَ المستطاعِ في معظمِ القضايا التي تعرَّضَ للردِّ عليها ومناقشتها ، ولم يخالفْه إلاَّ عند ردِّه على مَن يدَّعونَ إيمانَ فِرْعَونَ وقبضَه طاهرًا ومطهرًا !

فردَّ على هؤلاء بآيات القرآن الكريم القاطعات بكفر فِرْعَونَ وقومه ، وخلودهم في النَّار . ولَعَلَّه فعلَ ذلك ، لأنهم هم- أيضًا- قد اسْتَنَدُوا في قولهم بإيمان فِرْعَونَ إلى آياتَ القرآن الكريم ؛ فكان الردُّ عليهم من جنسِ ما استندوا إليه .

صحيحٌ أنَّ الإمامَ التفتازانيَّ- في هذا الكتاب- يقدِّمُ العقلَ على النقل ، لكنَّه لا يُلْغي النقلَ تمامًا ، بل يجعلُ الحجَّةَ النقليَّةَ مؤكِّدَةً لمَا قرَّرَتْهُ الحجَّةُ العقليَّةُ في الوصول إلى اليقينِ الذي تطمئنُ إليه النفسُ ويثلجُ الصدرَ .

فالأساسُ- لديه- هو تقديمُ الأدلَّة العقليَّة عند بحث القضيَّة المثارة ، وبعد استيفائها تمامًا ، يُتْبِعُها بالحُجج والبراهين القرآنية ، مستأنسًا بآراء وأقوال العلماء في القضيَّة المطروحة . . وهكذا يكادُ يكونُ هذا الترتيبُ منتظمًا ومُلْتزَمًا به في معظمِ القضايا التي احتواها كتابُ الردّ .

وهذا المنهجُ الذي التزمَه الإمامُ التفتازاني قد فرضَ عليه اتخاذَ موقف من الآيات القرآنيَّة التي تُوحي- في الظاهر- بوجود تناقض بينها وبين آيات أخرَ في القضيَّةَ المطروحةَ . فقامَ بعرْض الآيات القرآنيَّة التي استندَ إليها أصحابُ وحدةَ الوجود في تقرير ما يدَّعُونَه ، ثم عرْض آيات أخرَ متشابهَات ، مع توضيحِ وبيان آراء المُفَسِّرينَ في المتشابه من هذه الآيات .

وبذلك يَنْقُضُ الأساسَ الذي بنى عليه أصحابُ وحدة الوجود فكْرَهم واعتقادَهم ؛ لأنَّ القرآنَ الكريمَ فيه المُحْكَمُ وفيه المُتشَابهُ ، وفيه الناسَخُ وفيه المَنسوخُ ، وفيه ما هو عامٌّ وفيه ما هو خاصٌّ ، وليس فيه تناقضٌ .

والمسلمُ الحقيقيُّ مَن يؤمنُ بمُحكَمه، ويقرُّ بمتشابهه، ويُفوِّضُ أمرَ تأويله إلى الله تعالى؛ لقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[1]؛ وليس ينبَغي لعاقلٍ أن يَدَعَ ما عَلِمَ لما جهِلَ، وليس لك أن تَشُكَّ في الواضحِ إذا ذهبَ عنك الخَفي»[2].

ونضربُ مثالاً يوضحُ طريقةَ التفتازانيِّ في تناول الآيات القرآنيَّة التي يستندُ إليها أصحابُ وحدة الوجود: فقد ادَّعَوْا أنَّ الله تعالى هو الوَجودُ المَطلقُ المنبسطُ في المظاهر، أي الوجَودُ لا بشَرطِ شيءٍ؛ أي غير مشروطٍ بأن يكونَ كوجودِ الإنسانِ أو الفرسِ مثلاً.

وقد استدلُّوا على صحة هذا الادِّعاء، بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ أَدْنَىٰ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ﴾[4].

وعندَ عَرْضِ الإمام التفتازانيِّ لهذه القضيَّة؛ ضربَ أمثلةً لبعض الآيات القرآنيَّة التي يوهِمُ ظَواهرُها التناقضَ، فقال: «ويَلْزمُ على هذا التقدير[5]، أَنْ يكونَ قولُه تعالى لموسى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[6]، وقولُه تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[7]، وقولُه تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[8]،

---

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) الإمام القاسم الرَّسِّي: رسالة «الرد على المجبرة»، ضمن رسائل العدل والتوحيد ١: ١٨١، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة.

(٣) سورة الحديد: ٤.

(٤) سورة المجادلة: ٧.

(٥) أي على تقدير كون الذات الواحدة - في آنٍ واحدٍ - في كل مكان.

(٦) سورة طه: ٤٦.

(٧) سورة التوبة: ٤٠.

(٨) سورة النحل: ١٢٨.

مناقضًا لقوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا** ﴾ لأنَّ معنى الآية الأولى- على ما يقتضيه المقام- أنَّه تعالى مع موسى وهارون لا مع فرْعَونَ وملئه، وأنَّه تعالى مع النَّبي وأبي بكر، لا مع أبي جهل وغيره من أعدائه، وأنَّه تعالى مع الذين اتَّقَوْا والذين هم محسنونَ، دون الظالمينَ والمفسدينَ. فلو كان معنى الآيات أنه بذاته في كلِّ مكان، لتناقض[1].

ويبدو أنَّ أصحابَ وحدة الوجود قد فهموا- خطأً- أنَّ الآيتين اللتين استندوا إليهما، توحيان بأنَّ الله تعالى- بذاته- في كلِّ مكانٍ؛ بناءً على عدمِ إدراكهم المقصودَ بالمعيَّة في الآيتين.

يقول الإمامُ الفخرُ الرازيُّ [ت ٦٠٦هـ]، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ** ﴾: «قال المتكلمونَ: هذه المعيَّةُ إمَّا بالعلْم، وإما بالحفظ والحراسة، وعلى التقديرَيْن: فقد انعقدَ الإجماعُ على أنَّه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيِّز. فإذن قولُه تعالى: ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ** ﴾، لا بدَّ فيه من التأويلِ. وإذا جوَّزْنَا التأويلَ في موضعٍ وجبَ تجويزُه في سائرِ المواضعِ»[2].

ثالثًا:العِنايةُ بالدليلِ القرآنيِّ:

وهي إحدى خصائص منهجِ التفتازانيِّ؛ لدفعِ شُبُهاتِ التناقُضِ- التي يتوهَّمُها أهلُ وحدةِ الوجود- بين آياتِ القرآن الكريم.

ولإزالة مثْل هذه الشبهات من الأذهان، يستعْرضُ التفتازاني الآيةَ- أو الآيات- التي يستندونَ إليها كأدلَّة لما ذهبوا إليه. ثمّ يأخذُ في شرْحِ ألفاظها وتفسير كلماتها، على ما تقتضيه أساليبُ اللغة، وما اتَّفقَ عليه المفسِّرُونَ والأصوليونَ؛ ولم يتخلَّ عَنْ منهجه- العقليِّ- الذي ارْتضاه في الردِّ والمناظرة.

فمثلاً عندما يَسْتدلُّ أصحابُ وحدةِ الوجودِ في تقريرِ مَذْهبِهم، بقوله تعالى:

---

(١) راجع: الفرقان لابن تيمية ص١٢٤.

(٢) مفاتيح الغيب ١٥: ٣٦٤، ٣٦٥.

﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[1] ويُفسِّرونَ ﴿ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ بذات الله[2].

يَذْكُرُ التفتازاني أنَّ بعضَ المفسِّرين -مثل الإمام الرازي- يُفسِّرونَ ﴿ وَجْهُ اللَّهِ ﴾: بالجهة التي أمَرَ بها ورَضِيَها، لما يَدُلُّ عليه صَدْرُ الآية، وهو قولُه: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ﴾؛ فإنَّه يَدُلُّ على أنَّ جهات المشرق والمغرب مخلوقةٌ لله تعالى، وليست هي اللهُ تعالى. وإلاَّ لوجبَ أن يكونَ النظمُ: واللهُ المشرقُ والمغربُ!! فجهات المشرق والمغرب وما بينهما من المخلوقات ملكٌ لله تعالى، وقد خصهما بالذكر والإضافة إليه تشريفًا؛ نحو: بيت الله، وناقة الله[3].

والتفتازاني يذكر أنَّ «ثَمَّ» للمكان- في الآية الكريمة- واللهُ تعالى مُنَزَّهٌ عَن الجهة والمكان، وهذا حقٌّ، ولكنَّه يُردفُ بعدَ ذلك قائلاً: «وأنَّ كونَ الشَّيء الواحدَ في آنَ واحدٍ في أمكنة مختلفة بديهيُّ البطلان».

وهذه النتيجةُ التي انتهى إليها، لا تتفقُ مع مقدمتها؛ لأنَّ كونَ الشَّيء الواحد في وَقْت واحد في أمكنة مختلفة: قد لا يَصْدُقُ على ذوات المخلوقات والكائنات. أمَّا ذاتُ الله تعالَى فهي تخالفُ ذواتِ المخلوقات.

مثالٌ آخرُ: عند ردِّه على مَنْ زعَمَ أنَّ كُلَّ مَنْ عَبَدَ الأصنامَ فقد عَبَدَ اللهَ، لكنَّه أخطأ في طريق العبادةَ، وأنَّ موسى إنَّما أنكرَ على هارونَ - عليهما السَّلامُ- لإنكاره على عَبَدَة العجْلِ وعَدَمِ إتباعه لهمْ في ذلك الفعْل!

يَسُوقُ التفتازاني الكثيرَ من الآيات القرآنيَّة، التي تدْحضُ هذا الزَّعْمَ وتُبْطلُ هذه الدعوي. ثمَّ يستخلصُ من ذلك قاعدةً كليَّةً يقبلُها العاقلُ ولا يَرْفُضُها المجادلُ، حيث يقول: «فلو كان أنَّ مَنْ عَبَدَ شيئًا من الممكنات فقد عَبَدَ اللهَ- بناءً على ما زَعموا أنَّ

(١) سورة البقرة: ١١٥.

(٢) انظر: تفسير ابن عربي لهذه الآية في الفصوص (الفص الهودي ص ١١٣، ١١٤)، حيث ذكر أن معنى وجه الله: ذات الله.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ١: ٧٦.

وجودَ جميع الممكنات هو اللهُ تعالى- لكانَ وجودُ العجْل- حينئذ- هو اللهُ تعالى المتكلِّمُ البارئُ المالكُ للضَّرِّ والنَّفْع ورَجْع القول. وحينئذ لاَ يكونُ عبَدةُ العجْل- في اتخاذه إلهًا- ضالِّينَ ولا مفترينَ وَلا مفتونينَ وَلا ظالمينَ، ولا عابدينَ لمن لاَ يتكلَّمُ ولا يهدي السَّبيلَ، ولا لمن لا يرجعُ إليهم القولَ، ولا لمن لا يملكُ لهم الضرَّ والنفعَ، ولكانَ عُبَّادُ العجْلِ في قولهم: ﴿ **هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ** ﴾[(١)]، صادقينَ، وإنْ كانوا في طريق عبادته مَخطئينَ؛ من حيثُ اقتصروا عليه ولم يعبدوا جميعَ الأشياء»!

والحقيقةُ أنَّ ابنَ عربي لم يصوِّبْ عبادةَ بني إسرائيلَ للعجْل - كما يرى الإمامُ التفتازاني ذلك- بل يرى أنهم ما عبدوا العجْلَ «كإله» يُتَوجَّهُ إلَيه بالسُّجود، وإنما عشقوا صورةَ العجْل الذي أخذَ بألبابهمَ، فمالت إلَيه القلوبُ؛ لأنها مالتْ- في الحقَيقة- إلى أموالهَم وحُليِّهم التي صُنِعَ منها هذا العجْلُ.

يقولُ ابنُ عربي: «.. رَجَعَ- أي موسى عليه السَّلامُ- إلى السَّامريِّ، فقالَ له: ﴿ **قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ** ﴾[(٢)]؛ يعني فيما صنعتَ من عُدُولك إلى صورة العجْل على الاختصاص، وصُنْعَكَ هذا الشَّبحَ من حُليِّ القوم حتي أخَذتَ بقلوبهم من أجل أموالهم. فإن عيسى-عليه السلام- يقولُ لبني إسرائيلَ: «يا بني إسرائيلَ: قَلْبُ كلِّ إنسانَ حيث مالُه، فاجعلوا أموالكم في السَّماء تكن قلوبكم في السَّماء». وما سُمِّيَ المالُ مَالاً إلاَّ لكونه- بالذَّات- تميلُ القلوبُ إليه بالعبادة. فهو المقصودُ المعظَّمُ في القلوب لما فيها منَ الافتقار إلَيه، وليس للصوّر بقاءٌ، فلا بدَّ من ذهاب صورة العجْل لو لم يستعْجَلْ موسَى-عليه السَّلامُ- بحرْقه..»[(٣)].

وأرى أنَّ تأويلَ ابن عربي غيرُ مقبول؛ لأنَّ بني إسرائيل سجدوا للعجل حقيقةً وليس للمال الذي في صورة العجل؛ بدَليل قول السامريِّ لهم: ﴿ **هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ** ﴾، والإله هو ما يُتوجَّه إليه بالعبادة والركوع والسجود، وهذا يدلُّ على أنَّ السامريَّ ومَن تبعه من اليهود كانوا ميالينَ إلى التشبيه[(٤)].

---

(١) سورة طه: ٨٨.
(٢) سورة طه: ٩٥.
(٣) انظر: فصوص الحكم ص ١٩٢، ١٩٣ (الفصل الهاروني).
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١: ١٥٠.

وتتضحُ لنا عنايةُ الإمامِ التفتازانيِّ الكبيرة بالدليلِ القرآنيِّ، عند ردِّه على زَعْمِ ابنِ عربي إيمانَ فرْعَونَ وقبْضه طاهرًا ومطهَّرًا!

فقد زَعَم ابنُ عربي أنَّ إيمانَ فرْعَونَ يُشْبه إيمانَ قوم يونسَ- عليه السَّلامُ- في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾(١): من حيث إنَّهم آمنوا حالَ معاينة العذاب، فقُبلَ منهم، فيكون إيمانُ فرْعَونَ وقومه حالَ معاينة العذاب-وهو الغرقُ- مقبولاً أيضًا.

وأنَّ كونَ فرْعَونَ من المُغْرَقينَ لا يَدُلُّ على عَدَم قبول إيمانه؛ لأنَّ الإيمانَ حالَ اليأس- وهو حالُ معاينةَ العذاب- مقبولٌ، لكنه ينفعُ في رَفعِ عذابَ الآخرة، ولا ينفعُ في دَفْعِ عذابِ الدنيا- وهو الغرقُ- إلاّ لقومِ يونسَ- عليه السلام- فقط!

وقد استندَ ابنُ عربي- في ذلك- إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلَٰهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾(٢) وحَمَلَ قولَه تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾(٣)؛ على عَدَمِ النفعِ في الدنيا فقط، لا عدم النفعِ في الدنيا والآخرة جميعًا.

وحين تَعرَّضَ الإمامُ التفتازاني لهذه القضيَّة، قَدَّمَ أكثرَ من عشرينَ دليلاً قُرآنيًا على كُفْر فرْعَونَ وخُلُوده في النار- هو وقومه- بعد أن اسْتَعْرَضَ أدلَّةَ أصحاب وحدة الوجود، وبيّنَ أنَّ أدلَّتَهم التي يستندون إليها حُجَّةٌ عليهم لا لهم؛ كما في استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾، على عَدم النفع في الدنيا فقط. فذكرَ التفتازاني أنَّ تكْملَةَ الآية حُجَّةٌ عليهم: ﴿سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾(٤).

---

(١) سورة يونس: ٩٨.

(٢) سورة يونس: ٩٠.

(٣) سورة غافر: ٨٥.

(٤) سورة غافر: ٨٥.

وقد نقلَ التفتازاني تفسيرَ الزمخشريّ لهذه الآية، حيث ذكرَ أنَّ: «هنالك: للمكان؛ استُعيرَ هنا للزمان. أي خَسروا وقتَ رؤية اليأسِ، وهو شدَّةُ العذاب»[(١)].

ثمَّ علَّقَ على ذلك، قائلاً: والمعنى: أنَّ عَدَمَ قبول الإيمان حالَ اليأس - أي حالَ معاينة العذاب - سُنَّةٌ لله مطَّردةٌ في كلِّ الأمم. ولهذا جَعَلَ اللهُ تعالى المتلَفِّظينَ بكلمة الإيمانَ حالَ اليأسِ من الخاسرينَ، وسمَّاهم كافرينَ؛ فكيفَ يُتَوَهَّمُ أنَّهم صاروا - بذلك - مؤمنينَ؟!

وبيَّن بطلانَ قياس إيمان فرْعَونَ على إيمان قوم يونسَ - عليه السَّلامُ - ؛ لأنَّ إيمانَ قومِ يونسٍ عليه السلام - كان حَالَ الاختيار وفي وقت التكليف؛ لأنهم آمنوا عند معاينة علاماتِ نزول العذابِ، لا عند معاينة نزول العذابَ كفرْعَونَ.

ونقلَ إجماعَ المفسِّرينَ على أنَّ الاستثناءَ في قوله تعالى: ﴿**إلاَّ قَوْمَ يُونُسَ**﴾ منقطِعٌ؛ بمعنى «لكن»[(٢)].

وبعد استعراض هذه الأدلة الكثيرة من القرآن الكريم، بيَّنَ الإمامُ التفتازاني أنَّ إيمانَ البأس وحالَ معاينةَ العذاب غَيرُ مقبولَ؛ لقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا**﴾[(٣)]، وأنَّ عَدَمَ قبولِ هذا الإيمانِ - حَالَ معاينة العذابِ - سنَّةٌ مطّردَةٌ في كلِّ الأممِ.

ثم يستخلصُ التفتازاني من الآية التي يستندُ إليها ابنُ عربي، وهي قولُه تعالى: ﴿**حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾[(٤)]، عدَّةَ أمورٍ يرى أنَّها مسوقةٌ لبيانها:

الأول: الإخبارُ بأنَّ صدورَ هذا القول عنه، إنما كان حالَ معاينة العذابِ، وهو

(١) راجع: الكشاف للزمخشري ٤: ١٨٣.

(٢) ذكر الزمخشري وجهًا آخر، بقوله: «ويجوز أن يكون متصلاً والجملة في معنى النفي، وكأنه قيل: ما آمنت قريةٌ من القري الهالكة إلا قومَ يونس. وانتصابه على أصل الاستثناء». انظر: **الكشاف ٢: ٣٧١**.

(٣) سورة غافر: ٨٥.

(٤) سورة يونس: ٩٠.

الإغراق. وإيمانُ حال البأس غيرُ مقبول باتفاق المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾.

الثاني: الإخبارُ عنه بأنه قال: ﴿آمَنتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾، كما أخبرَ عن غيره من الكفّار- عن قولهم غير النافع- مُعَقِّبًا بالردِّ والإنكار، بقوله: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ (٨٤) فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾[(١)]، لا الإخبارعنه بأنَّه آمنَ- كما أخبرَ عن قوم يونسَ عليه السلام، بقوله تعالى: ﴿لَمَّا آمَنُوا﴾ إشارةٌ إلى أنَّ الصَّادرَ عَنْ هذا اللعينِ- فِرْعَونَ- في هذه الحال، مجرَّدُ القول باللسان دون الإيمان.

الثالث: تعقيبُ هذا القول بقوله تعالى: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[(٢)]؛ الدَّاخلُ عليه همزةُ الإنكار بقرينة السَّابق والسِّياق. أي أتؤمنُ السَّاعةَ في وقت اضطرارِكَ، حينَ أدركَكَ الغَرَقُ وآيستَ من نفسكَ؟!

الرابع: تعقيبُ ذلك الإنكار بالذَّمِّ بما سَبَقَ من عصْيَانه وكونه من المفسدينَ. فلولا أنَّه ماتَ على الكفر لـمَا ذمَّه اللهُ تعالى بذلك؛ لأنَّ الله تعالى بعدَ الإيمان يغفرُ ما سلفَ من الكفرِ والعصيانِ.

الخامس: تعقيبُ ذلك الإنكار والذَّمِّ بما بلَغَ في توضيحه الغايةَ، بجعْله، بعد الهلاك لمنْ خَلْفَه آيةً وعِبْرةً تعتبرُ بها الأمَمُ، فلا يجترئونَ على الله- مثل ما اجترأ عليه- إذا سَمعوا بهلاكه وهوانه على الله تعالى.

ويَنْتهي التفتازاني بعد ذلك إلى استخلاص حُكْم عامٍّ، حيث يقول: «ولا يَخْفى على أئمة الإسلامِ وعلماء الشرائع والأحكام، أنَّ مَنْ زعَمَ أنَّ فرْعونَ- اللعينَ- ماتَ على الإسلام؛ فقدْ كذَّبَ القرآنَ، وجوَّزَ التناقُضَ في كلامِ الملكِ الديّان، وأبطلَ قواعدَ الإسلامِ المعلومةَ من شريعة النبيِّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ».

(١) سورة غافر: ٨٤، ٨٥.

(٢) سورة يونس: ٩١.

ولأنَّ فرعونَ لم ينطق بلفظ الإيمان إلا عند رؤية البأسِ، والتوبةُ حينئذٍ لا تقبل، والإيمانُ في تلك اللحظة لا ينفع(١).

والحقيقةُ أنَّ ابنَ عربي لم ينفردْ وحدَه بهذا الحكم؛ فإنَّ بعضَ العلماء يزعمونَ أيضًا أنَّ فرعون مات على الإيمان؛ ومن هؤلاء الإمام أبو بكر الباقلاَّني ت ٤٠٣ هـ، حيث يقول: «قبولُ إيمانه هو الأقوى من حيث الاستدلالُ، ولم يردْ لنا نصٌّ صريحٌ أنَّه ماتَ على كفره»(٢).

والآياتُ الكريمةُ التي استْشهدَ بها الإمامُ التفتازاني على موت فرْعَونَ على الكفْرِ، لم تُصرِّحْ بذلك، وإنْ كان القولُ بكفرِه وخلودِه في النَّارِ هو مَذْهَبُنا ومَذْهَبُ جمهورِ المسلمينَ.

غيرَ أنَّ ابنَ عربي قد أخذَ بظاهرِ الآياتِ، وغَلَّبَ جَانبَ الرحمةِ وحكَمَ بإيمانِ فرْعَونَ وموته على الإسلام.

رابعًا: تحديدٌ وإيضاحٌ لمعاني المصطلحات:

قضيّةُ تحديد المصْطلح من القضايا المُهمَّة لدي العلماء والباحثينَ، حتى يكون حُكْمُهم على مَدْلُوله صائبًا؛ لأنَّ فهمَ المصطَلحَ ودلالاته القريبة يساعد في الحكمِ على أي علمٍ من العلومِ بصورةٍ موضوعيةٍ مع تجنيبه المنازعاتِ(٣).

لذلك فقد أفردَ التفتازاني مساحةً واسعةً لتوضيحِ وبيانِ العديد من المصطلحات الصوفيّة؛ كالفناء والبقاء والتفرقة والجمع والكَشْفِ وغيرها، كما حَقَّقَ الكثيرَ من الأسماءِ؛ كالكافرِ والمنافقِ والزنديقِ والكتابيِّ والدهريِّ والمعطِّلِ، وبَيَّنَ أحكامَها في الشَّريعة الإسلاميَّةِ.

وكان مَرْجعَه في ذلك كونُه أحدَ أعلامِ اللغةِ المُبرِّزينَ، وأحدَ أشهرِ متكلِّمي

(١) انظر: تفسير القرطبي ٤: ٢٨٤.

(٢) ذكره الإمام الشعراني في كتابه: اليواقيت والجواهر ١: ٢٣.

(٣) انظر: د. أنور فؤاد أبي خزام: مقدمة كتاب معجم المصطلحات الصوفية ص٨.

الأشاعرة، وكونُه أحدَ الشُّرَّاحِ الكبارِ، بالإضافةِ لاهتمامه الكبيرِ بعلْمي: التفسيرِ وأصولِ الفقه.

وطريقتُه في تحديد المعنى الدقيق والملائم للمصطلحِ، تقومُ على الاستقراء لمعناه اللُّغَويِّ ومدلوله الشرْعيِّ ومدى موافقته لآيات القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة المطَهَّرة. وهذا التحديدُ لمعاني الألفاظ ومدلولاتها، يَعْصِمُ من المغالاة في إطلاقِ الأحكامِ جُزافًا، كما يَحْسِمُ مادَّةَ الجدَلِ حولها.

ويتّضِحُ ذلك مِن خلال:

١- تحديدُه لمعاني المصطلحاتِ الصوفية:

حيث ذَكَرَ التفتازاني العديدَ من هذه المصطلحات، وبَيَّنَ مَدْلُولَها لدى صوفيَّة وحدة الوجود، ومدلُولَها لدى صوفيَّةَ أهْلِ السنَّة أو ما يسمّيهم بالعارفينَ.

فعندَ تعريفه لمفهومِ الوحدة المطْلقة لدى العارفين، يقول: «ويُسمَّى انفرادُ مشاهدة الله تعالى مِن بينِ الموجوداتِ- للذُّهولَ عنها- بالوحدةِ المطلقة، التي هي نهايةُ درجاتِ أهْلِ المعرفة».

وأمَّا عن مفهومِ الوحدة المطْلَقة لدى أصحاب وحدة الوجود، فيقول: «فالوحدةُ المطْلَقةُ عند أهْلِ المعرفة اسمٌ لما ذكرنا، لا كما يزعُمه الكَفرةُ الوجوديّةُ من أنها عبارةٌ عن: اعتقاد أنَّ وجودَ الكائنات- حتى وجودَ الخبائث والقاذورات-هو وجودُ الله- تعالى اللهُ عمَّا يقولُ الظالمونَ علوًا كبيرًا! وأنَّ ذوات الممكنات من الأرْض والسَّماواتَ وما بينهما مِن الكائنات- على ما ذَهَبَ إليه السُّوفسطائيّةُ- خَيالٌ وسرابٌ لا حقيقةَ لها».

صحيحٌ أنَّ ابنَ عربي يقولُ: «فإيَّاكَ أنْ تتقيَّدَ بعقد مخصوص وتكفُرَ بما سواه فيفوتكَ خيرٌ كثيرٌ، بل يفوتكَ العلْمُ بالأمْر على ما هو عليه. فكن في نفسكَ هيوليَ لصورِ المعتقداتِ كُلِّهَا، فإنَّ اللهَ تعالى أوسعُ وأعظمُ مِن أنْ يحصرَهُ عَقدٌ دونَ

عقد»[(١)] . ويقولُ أيضًا : «والعارفُ المكمَّلُ مَنْ رأى كلَّ معبودٍ مَجلي للحقِّ يُعبدُ فيه»[(٢)] .

ومع أنَّ ابنَ عربي يمثِّلُ مذهبَ وحدة الوجود في صورته النهائية، ويرى أنَّ كلَّ معبودٍ من حجر أو شجر أو إنسان؛ إنما هو مَجلي يُعبدُ اللهُ تعالى فيه، ويرى أنَّ كلَّ ما في الكَون خيالٌ وسرابٌ، حيث يقول: «فاعلمْ أنَّكَ خيالٌ، وجميعُ ما تدركُه ممّا تقول فيه، ليسَ أنا، خيالٌ. فالوجودُ كُلُّه خيالٌ في خيال، والوجودُ الحقُّ هو الله»[(٣)] .

إلاّ أنَّه لم يقلْ- ولا أُثِرَ عنه- بأنَّ وجودَ الخبائث والقاذورات: هو الله! وإنْ كان ذلك يَلْزمُ من المذهب. ولازمُ المذهبِ ليس شرْطًا أنْ يكونَ من المذهَب.

هذا، وذكَرَ التفتازاني باقي المصطلحات الصوفيّة، بنفس التحديد السابق، فقال: فالفناءُ عند العارفينَ عبارةٌ عن: اضمحلاَلِ الكائناَتِ في نظَرِهم معَ وجودِها، وعنِ الغَيْبة عَنْ نسْبة أفعالهم إليهم .

والبقاءُ- عندهم- عبارةٌ عن: التخلُّقِ بالأخلاقِ الإلهيّة، والتنصُّلِ عَنْ كَدُوراتِ الصِّفات البشريَّة .

والجَمْعُ- عندهم- عبارةٌ عن: قَصْرِ النظرِ على الله تعالى من غيرِ التفاتٍ إلى ملاحظة العبادة مع الإقبالِ عليها بأتمِّ الوَجوه، لا إلى نَيْلِ الثوابِ ولاَ إلى شيءٍ منِ الأشياء سَوى اللهَ تعالى .

والتَفْرِقَةُ -عندهم- عبارةٌ عن: التفاتٍ إلى ما سوى الله تعالى، ولو كان ملاحظةَ العبادة أو مراقبةَ الثَّوابِ أو مخافةَ العقاب.

ثم أَتْبعَ ذلك ببيان مدلول هذه المصطلحات لدى صوفيَّة وحدة الوجود، وذلك بقوله: «وأمَّا الملاحدَةُ- خذلَهم الله تعالى!- فَقد نقلوا هذَه الألفاَظَ إلى معَان هي ضلاَلةٌ وزندقةٌ: فأرادوا بالفناء: نفي حقائقِ الأشياء وجعْلَها خيالاً وسرابًا، علَى ما

(١) فصوص الحكم ص١١٣ (الفص الهودي).
(٢) السابق ص١٩٥ (الفص الهاروني).
(٣) السابق ص١٠٤ (الفص اليوسفي).

هو مذهبُ السُّوفسطائيَّة. وبالبقاءِ: ملاحظةَ الوجودِ المطلقِ فقط. وبالجَمْعِ: ملاحظةَ ذلك[1].

وبالتَّفْرِقة: إثباتَ حقائقِ الأشياءِ، وجعْلَ وجودِ الله تعالى هو غيرَ وجودِ الكائنات»[2].

٢- تحقيقُه لبعضِ الألفاظِ مع بيانِ أحكامها:

وقد فَرَّقَ التفتازاني بين ألفاظِ: الكافرِ والمرتَدِّ والزنديقِ والمنافقِ، وغيرِها؛ فذكرَ:

أنَّ الكافرَ: اسمٌ لمن لا إيمانَ له.

والمرتدَّ: اسمٌ لمن طرأ كفرُه بعد الإيمان.

والزنديقَ: هو مَن يُبطنُ عقائدَ هي كفرٌ بإجماعِ العلماءِ، لكنَّه يُعْلِنُ الإيمانَ والاعترافَ بنبُوّةِ الرسولِ ﷺ وإظهارَ شعائرِ الإسلامِ.

والمنافقَ: هو مَنْ يظْهِرُ الإيمانَ مع عَدَمِ اعترافِه بنبوَّةِ الرسولِ ﷺ؛ أي يظهرُ الإيمانَ ويبطنُ الكفرَ.

والـمُشْرِكَ: مَنْ قالَ بإلهَيْنِ أو أكثرَ، لإثباته الشريكِ في الألوهيَّةِ.

والكتابيَّ: مَنْ كانَ متديِّنًا ببعضِ الأديانِ والكتبِ المنسوخةِ، كاليهودِ والنصاري.

والدَّهْريَّ: مَنْ يقولُ بقدَمِ الدَّهْرِ واستنادِ الحوادثِ إليه.

والـمُعَطِّلَ: مَنْ لا يُثبتُ الصَّانعَ.

وقد استدلَّ التفتازاني على الفرْقِ بين المنافقِ والزنديقِ -مثلاً- بأنَّ اللهَ تعالى لم يُسمِّ الذين نافقوا في عَهْدِ الرسولِ ﷺ زنادقةً، وإنَّما سمَّاهم منافقينَ؛ لأنهم ما كانوا يعترفونَ بنبوَّةِ الرسولِ ﷺ. وهنا نلاحظُ أنَّ التفتازانيَّ قد حالفَه التوفيقُ عندما حقَّقَ هذه الأسماءَ؛ لأنَّه بهذا التحديدِ الدقيقِ قد حَسَمَ مادَّةَ الجدلِ واللَّغطِ والخلْطَ بين مدلولاتِ

(١) أي ملاحظة أنَّ جميعَ الأشياء والكائنات إلهٌ!

(٢) نلاحظ هنا أن هذا المعنى ليس فيه زيغ أو إلحاد.

الألفاظ الذي كان سائدًا في عَصْره، حيث يقول: «فإنَّهم يُسمُّونَ كلَّ مَنْ صدرَ عنه فعْلٌ أوقولٌ يوجبُ الكفْرَ زنديقًا، ويَحْكُمونَ بعدمِ جوَازِ اسْتتابته، ويقطَعُونَ بوجوبِ قَتْله وعَدَمِ قبولِ توبته».

ويقرِّرُ أنَّ هذا الحكْمَ مخالفٌ للإسلام؛ لأنَّه في هذه الحالة لم يَصرْ زنديقًا، بل صَارَ في حكم الشرْعِ من المرتدِّينَ الذينَ تَجبُ استتابتُهم أولاً، فإنْ تابَ صَارَ من المؤمنينَ، ولا يحلُّ حينئذ سَفْكُ دمه.

ولذلك يتساءَلُ مُسْتنْكرًا حُكْمَهم هذا، بقوله: «وليت شعْري! لو كان كلُّ مَنْ صَدَرَ عنه فعْلٌ أو قولٌ يُوجبُ الكفرَ زنديقًا، فَمَن الذي سمَّاه الشرْعُ مُرْتدًا، وأوجبَ استتَابتَه، وقَبلَ توْبَتَه، وحكمَ بأنَّه صَارَ بعد التوبة من المؤمنينَ؛ الذين مَنْ قتلَ واحدًا منهمْ متعمِّداً: ﴿**فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾[1].

●●●

(١) سورة النساء: ٩٣.

الفصل الثاني:

مفهوم التصوف عند التفتازاني

مفهوم التصوّفِ لغةً واصطلاحًا.

مفهوم التصوّفِ عند التفتازانيِّ.

●●●

مفهوم التصوف في اللغة:

اختلفت الآراءُ وتباينتْ حَوْلَ اشتقاق لفظ التصوّف؛ فمن العلماء مَن يرى أنَّ التصوّفَ لفظٌ جامدٌ، وليس له اشتقاقٌ ولا قياسٌ في اللغة[1].

ومنهم مَن يرى أنَّ اللفظَ مشتقٌّ من غيرِه، لكنَّهم اختلفوا في نسبتِه كما يلي:

١- نسبةً إلى «الغوث بن مرّ»: وهو رجلٌ كان يُلَقَّب بصوفة، وكان ينقطعُ لخدمة بيت الله الحرامِ. وقد سُمِّيَ كلُّ مَن يتشبهونَ به بالصوفيّة أو المتصوّفة[2]. لكن الصوفيّة -فيما أرى- لا يرغبون في أنْ تكونَ نسبتُهم لرجلٍ معينٍ، لاسيما وأنَّه غيرُ مسلمٍ!

٢- نسبةً إلى «الصَّفاء»: فإنَّ بعضَ العلماء يرَوْنَ نسبةَ التصوف إلى الصَّفاء أو الصَّفو؛ لأنَّ التصوفَ يهدَفُ إلى ترقية النفسِ وصفائها، وذلك حقيقةُ التصوّف[3].

٣- نسبةً إلى «الصُّفَّة»: ويرى أصحابُ هذا الرأي أنَّ كلمةَ تصوّف مشتقةٌ من صُفَّة المسجد؛ وهو مكانٌ في مؤخرة مسجد الرسول ﷺ، أُعدَّ لطائفة من فقراء الصحابة سُمّوا بأهلِ الصُّفَّة؛ وهم بذلكَ يرْجعُونَ نسبةَ اللفظ إلى عهد الرَّسول ﷺ[4].

---

(١) القشيري: الرسالة ص٣٨٥ ط المكتبة التوفيقية، مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٨.

(٢) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣: ٤٩.

(٣) د. عبد اللطيف العبد: التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه ص ١٤.

(٤) د. السيد عبد الغفار: في التصوف الإسلامي والأخلاق ص ١٣.

٥- نسبةً إلى «الصَّفّ»: وأصحابُ هذا الرأي يرَوْنَ نسبةَ اللفظ إلى الصَّفّ، وهي نسبةٌ تدلُّ على هيئتهم ومقامهم -بين يدي الله تعالى- في الصَّفِّ الأول دائمًا [١].

وأنا لا أرجحُ ذلك؛ فكم من غيرِ القومِ مَن يسبقهم إلى ذلك علْمًا وحالاً.

٦- نسبةً إلى الكلمة اليونانيَّة «سوفيا»؛ أي الحكمة: ويرى أصحابُ هذا الرأي أنَّ لفظَ التصوّف -لذلكَ- دخيلٌ على الإسلامِ، وقد أيَّدَ هذا الرأيَ أبو الريحان البيرونيُّ ت ٤٤٠ هـ[٢] قديمًا، والأستاذُ عباس محمود العقاد ت ١٩٦٤م [٣] حديثًا.

٧- نسبةً إلى «الصُّوف»: وهو الاشتقاقُ الوحيدُ الذي لا يخالفُ القياسَ[٤]، وهو رأيُ الطوسيِّ ت ٣٧٨ هـ؛ الذي ينسبُهم إلى ظاهر اللّبسة[٥]: التي تدُلُّ على الخشونة والزهد في متاع الدنيا. وقد كان لبسُ الصوف شعاراً للعبَّادِ والزهَّاد لأول نشأة التصوفَ. هذا، وقد ظلَّ العلماءُ قديمًا -وما زالوا- يبحثونَ في مدى صحة كلِّ رأيٍ من هَذه الآراء[٦]..

مفهوم التصوف في اصطلاح القوم:

اختلفت آراءُ واتجاهاتُ الباحثينَ في التصوّف ـ والصوفيّة أنفسهم ـ في تحديد المعنى الدقيقِ لمصطلحِ التصوّفِ. غير أنهم يُجمعونَ على الجانبِ الأخلاقي والروحي عند تعريفهم له.

غير أننا سنقتصرُ على إيراد طائفة من تعريفات أقطاب الصوفيَّة، ونضربُ صفحًا عن تعريفات الباحثينَ؛ نظرًا لأنَّ الصّوفيةَ لا يرتضونَ أن يقفَ غيرُهم من تعريفاتهم موقفَ الحَكمِ وإعمالِ العقلِ [٧]، في حينِ أنَّ التصوّفَ -على حدِّ قولِ بعضِهم- ليس

(١) في التصوف الإسلامي والأخلاق ص ١٤.
(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣: ٤٢.
(٣) العقاد: مطالعات في الكتب والحياة ص ٥٦.
(٤) على أساس أنَّ التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من صوَّف للدلالة على لبس الصوف، أي تصوَّف إذا لبس الصوف، مثل تقمَّص: إذا لبس القميص.
(٥) الطوسيّ: اللمع ص٤٠.
(٦) د. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ١: ٤٩.
(٧) د. عبد الحليم محمود: قضية التصوف (المدرسة الشاذلية) ص ٤١٦.

علْمًا ولا رسمًا، ولكنَّه خُلقٌ يقومُ على الصّفاءِ والإشراقِ الروحيِّ، ويُحَصَّلُ بالَمجاهدة.

ومن أمثلةِ هذه التعريفات، ما يلي:

تعريفُ أبي بكرِ الكَتانيِّ ت ٣٢٣ هـ: «التصوّفُ خلقٌ، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصَّفاء»[١]. وهذا التعريفُ، إنما هو تصديقٌ لقوله تعالى: ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا** ﴾[٢].

تعريفُ أبي محمد الجريريّ ت ٣١١ هـ: «التصوّفُ: هو الدخولُ في كلِّ خلقٍ سَنيّ والخروجُ من كلِّ خلقٍ دَنيّ»[٣].

ويقولُ معروفٌ الكرْخيُّ ت ٢٠٠ هـ: «التصوّفُ: الأخذُ بالحقائقِ، واليأسُ ممَّا في أيدي الخلائق»[٤].

وقد سُئلَ الجُنيْدُ بنُ محمد ت ٢٩٨ هـ - سيّدُ الطائفة - عن التصوّفِ، فقال: «هو أن تكونَ مع الله تعالى بلا علاقة»[٥].

وقد عرّفَهُ أبو الحسينِ النوريُّ ت ٢٩٥ هـ، بقوله: «التصوّفُ تركُ كلِّ حظٍّ للنفسِ»[٦].

ويحذّرُ النوريُّ من مخالطة الخارجينَ عن حدِّ الشَّرعِ، بقوله: «من رأيتَه يدَّعِي مع الله تعالى حالةً تُخْرِجُه عن حدِّ العلمِ الشَّرعيِّ فلا تَقْرَبَنَّ منه»[٧].

والملاحظُ على هذه التعاريفِ وغيرِها[٨]؛ أنّها تُبْرِزُ التصوّفَ في ثلاث صورٍ:

---

(١) قضية التصوف المنقذ من الضلال ص ٣٨.

(٢) سورة الشمس: ٩.

(٣) الرسالة القشيرية ص ٣٨٥.

(٤) الرسالة القشيرية ص ٣٨٦.

(٥) السابق ص ٨٦.

(٦) السابق ص٨٨.

(٧) الرسالة القشيرية ص ٨٦.

(٨) الطبقات الكبرى ١: ٤.

الأولى: ارتباطُ التصوّف بالأخلاق والفضائل والمثل العليا.

الثانية: اقترانُ التصوّف بالعبادة والزُّهد والانقطاع إلى الله تعالى.

الثالثة: ارتباطُ التصوّف بالمشاهدة والمعرفة - أو بالتجربة الصوفيَّة؛ التي تنشأ من العلاقة الروحيَّة بين العبد وربه.

مفهوم التصوف عند التفتازاني:

مَن يتتبَّع قضايا كتاب الردّ، يلاحظُ أنَّ التفتازانيَّ لم يكنْ عَدُوًّا للتصوّف الحقِّ - السُّنِّي - ورجالاته، بل إنَّه قَصرَ عداوتَه على صوفيّة وحدة الوجود دونَ غيرهم[١].

لذلك يُعرِّفُ الإمامُ التفتازاني التصوّفَ في كتابه، بقوله: «التصوّفُ في لسان القوم عبارةٌ عن التخلُّق بالأخلاق النبويّة، والتمسُّك بقوائم الشريعة المطهَّرَة الأَحمديّة في العِلْميّة والعمليّة، لا عن عقيدة المطلَق والسُّوفسطائيَّة والدَّهْريَّة».

وهذا التعريفُ لا يختلفُ عمَّا ذهبَ إليه من قبلُ سيّدُ الطائفة الجُنَيْدُ بنُ محمد ت ٢٩٨ هـ؛ حيث يقول: «مَن لم يحفظ القرآنَ ويكتب الحديثَ لا يُقتدى به في هذا الأمْر؛ لأنَّ عملَنا هذا مقيَّدٌ بالكتاب والسُّنَّة»[٢].

وقد أشارَ إلى ذلك أيضًا الإمامُ الشعرانيُّ ت ٩٧٣ هـ، بقوله: «هو علْمٌ انقدَحَ في قلوب الأولياء، حين اسْتنارتْ بالعمل بالكتاب والسُّنَّة. والتصَوّفُ إنما هو زبدةُ عمل العبد بأحكام الشريعة»[٣].

ولذلك نجد التفتازانيَّ يستشهدُ بأقوال الغزاليِّ ت ٥٠٥ هـ، والقشيريِّ ت ٤٦٥ هـ والهرويِّ الأنصاريِّ ت ٤٨١ هـ، في غيرِ موضعٍ من كتاب الردّ.

كما يُشيدُ بكثيرٍ مِن أعلامِ التصوّف؛ من أمثال: أبي يزيدِ البسطاميِّ ت ٢٦١هـ،

(١) السابق: نفس الصفحة.

(٢) راجع، غير هذه التعاريف في: اللمع «للطوسي» ص٤٥، الرسالة القشيرية ص٣٨٥ وما بعدها.

(٣) ويكادُ يُقصرُ الجزءَ الأولَ من «المقاصد» على هذا الجانب أيضًا.

وأبي سليمانَ الدارانيِّ ت ٢١٥هـ، وأبي حفصٍ الحدادِ النيسابوريِّ ت ٢٧٠هـ ، وسهل ابن عبدِ الله التُسْتَريِّ ت ٣٨٣ وقيل ٢٧٣هـ .

كما اجتهدَ التفتازاني في تأويل بعضِ العبارات التي ظهرتْ على ألسنة كثير من أقطابِ الصوفيّةِ المعتدلينَ، متأثراً ـ في ذَلك ـ بابنِ تيميةَ ت ٧٢٨هـ ، والغَزاليِّ ت ٥٠٥هـ .

أمَّا صوفيّةُ وحدة الوجود؛ فقد استعرضَ التفتازاني جملةَ معتقداتهم، ونماذجَ من تفسيراتهم لآيات القَرآن الكريمِ، وبيّنَ مدى مخالفتها لعقيدة التوحيد كما جاءَ بها رسولُ الله ﷺ، ثمَّ تساءلَ متعجباً : «فكيف يحلُّ للمسلمِ أنَ يُسمِّيَ بالَتصوّفِ هذه الزندقةَ، وَأولئك الزنادقةَ بالمتصوّفة ؟!» .

وبناءً على ذلك، فقد فرَّقَ التفتازاني بين مدلول المصطلح كما أرادَه صوفيةُ أهلِ السنَّة ، وبين مدلوله لدى صوفيّـة وحدة الوجود؛ فوضَّحَ مرادَ العارفينَ من مصطلَحات : الوحدةَ المطلقة، والفناء، والبقاء، والجمعَ، والتفرقة . . ثم استخلصَ من ذلك أنَّ صوفيةَ وحدةَ الوجودَ قد حَمَلوا هذه المصطلحاتِ على غيرِ ما قصدَهُ العارفونَ منها .

●●●

الفصل الثالث:

موقف التفتازاني من الكشف الصوفي

مفهومُ الكَشْفِ لغةً واصطلاحًا.

الكشفُ لدى ابن عربي.

موقفُ التفتازانيِّ مِن الكَشْفِ الصُّوفي.

●●●

مفهوم الكشف في اللغة:

الكشفُ: رفعُكَ الشَّيءَ عمَّا يُوَاريه ويُغطِّيه. وكَشَفَ الأمرَ يكْشِفُ كَشْفًا: يعني أظهرَه. وكشَّفَه عن الأمر: أكرَهه على إظهاره. والكاشفةُ: مصدرٌ كالعافية والخاتمة. وفي التنزيلِ العزيزِ: ﴿لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ﴾[1]؛ أي كَشْف، وقيلَ: الهاءُ للمبالغة.

ويُقالُ: أكْشَفَ الرجلُ إكشافًا؛ إذا ضَحِكَ فانقلبَتْ شَفَتُه حتى تبدو دَرادِرُه[2].

وكلُّها تدورُ حولَ الإظهارِ والإبانةِ ورَفْعِ الغطاءِ..

مفهوم الكشف في اصطلاح الصوفية:

عرَّفه الجُرجانيُّ بقوله: «الاطِّلاعُ على ما وراءِ الحجابِ مِن المعاني الغيبيَّةِ والأمورِ الحقيقيَّة وجُودًا وشُهودًا»[3].

والكَشْفُ عند العارفينَ وأهلِ السُّلوك؛ هو المكاشفةُ. ويُطْلقونَ المكاشفةَ على رفعِ

(١) سورة النجم: ٥٨.

(٢) لسان العرب ١٢: ١٠٢، مادة: كشف.

(٣) التعريفات ص١٥، انظر: إحياء علوم الدين ١: ٣٥.

الحجاب الذي يكونُ بين الرُّوح الجسمانيِّ والذي لا يُمكنُ إدراكُه بالحواسِّ الظاهرة. وقد تُطْلَقُ المكاشفةُ على المشاهدة أيضًا[١].

هذا، ويعتمدُ الصوفيَّةُ على الكَشْف - أو البصيرة - كوسيلة أساسيَّة في تحصيل المعرفة، ويفرِّقونَ بين هذه المعرفة التي تُحصَّلُ بالإلهام والنَّفْثِ في الرَّوعِ، وبين العلْمِ الذي يُحَصَّلُ بالكسْبِ والنظرِ العقليّ[٢].

الكشف عند ابن عربي:

يجعلُ ابنُ عربي الكشفَ الوسيلةَ الأولى من وسائل المعرفة، وأهلُ الكشف - لديه - هم أهلُ الصدق والمعرفة. ويرى أنَّ هناك نوعًا من العلم بالله تعالى لا يمكنُ الوصولُ إليه عن طريق الفكر والنَظر، وإنما طريقُه المجاهدةُ، وهو «العلمُ اللَّدُنِّي» وفي ذلك يقولُ: «لمَّا رأت عقولُ أهلِ الإيمان بالله تعالى أنَّ اللهَ قد طلبَ منها أن تعرفَه بعد أن عرفَته بأدلتها النظرية، علمت أنَّ ثمَّ علمًا آخرَ لا تصلُ إليه عن طريق الفكر، فاستعملت الرياضات والمجاهدات والخلوات، فعند هذا: أفاضَ اللهُ عليها من نوره علمًا إلهيًا»[٣].

كما يرى -ما يراه جمهورُ الصوفيَّة- أنَّ القلبَ إذا سلمَ من عوائق المعارف السابقة، كان قابلاً للفتح الرباني والفيض الرحماني على أكمل ما يكونُ الفتحُ والفيضُ[٤]؛ ويأتي نتيجةَ المجاهدة الصادقة، وهو أمرٌ لا ينكره الشرعُ والعقلُ[٥].

والكشفُ لديه مرتبطٌ بالشرع، لأنَّه يأتي نتيجةَ إتباع الرسول ﷺ وتقليده والاقتداء به في أفعاله وأحواله، فإنَّ العارفينَ يسيرون على أقدام الأنبياء[٦].

ويجعلُ ابن عربي أهلَ الكشف - والعلمِ الباطنِ - أعلى مرتبةً من أهلِ العلمِ الظاهرِ،

(١) معجم المصطلحات الصوفية ص١٤٧.

(٢) انظر: رسالة المنقذ من الضلال ص٥٨.

(٣) الفتوحات المكية ١: ٢٨٩.

(٤) انظر: طه عبدالباقي سرور: محيي الدين بن عربي ص ٢٣.

(٥) انظر: الغزالي: الرسالة اللدنية ص ١١٠.

(٦) انظر: د. محمود قاسم: الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص ١٦.

وأنَّ المعرفةَ التي يهبها الحقُّ تعالى لمن يشاءُ من عباده ولا يستقلُّ العقلُ بإدراكها فإنَّ العقلَ يقبلُها دون أن يقيمَ عليها الدليلَ، لأنَّها معرفةٌ وراءَ طورِ العقلِ(١).

كما يرى ابنُ عربي أنَّ قلبَ العارف أوسعُ من الكون وما وراءَ الكون، وينكرُ على أبي يزيد البسطاميِّ قولَه: «لو أنَّ العرشَ وما حواه مائةَ ألفَ ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسَّ بها»(٢).

ويرى أنَّ هذا القولَ هو أوسعُ ما يستطيعُ أن يقولَه أبو يزيد في عالم الأجسام، ثمَّ يردفُ قائلاً: «لو أنَّ ما لا يتناهي وجودُه يقدَّر انتهاء وجوده في العين الموجودة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسَّ بذلك في علمه، فإنَّه قد ثبتَ أنَّ القلبَ وسعَ الحقَّ، ومع ذلك ما اتصف بالري؛ فلو امتلأ ارتوى»(٣).

فالعلمُ الكاملُ في نظر ابن عربي إنَّما هو العلمُ الذي يظهرُ بالكشف لا بالنظر العقلي. فإذا كشفَ الحقُّ عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية والحجب التي عليها، فإنَّها تدركُ الأمورَ قديمَها وحديثَها، وعدمَها ووجودَها، ومحالَها وواجبَها وجائزَها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها(٤).

والواقع أنه - كما يرى أستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد - ليس لأحد أن ينكرَ على أولياء الله تعالى ما يقعُ لهم من المكاشفات الموافقة للشرع. فالعلمُ ليس بكثرة الرواية، وإنَّما هو نورٌ يقذفُه اللهُ تعالى في قلوب مَن يشاءُ من عباده، لكن المرفوض هو المبالغةُ والغلوُّ الذي يضرُّ بالمسلمين ويصرفُهم غالبًا عن التكليف(٥).

كما أنَّ جعلَ الكشف الوسيلة الأولى للمعرفة، والعلم الذي يظهرُ بالكشف هو العلم الكامل، أمرٌ مرفوضٌ؛ لأنَّ ذلك يفتحُ المجالَ لما يسمى بالتأويل الباطني، وتفضيله - في بعضِ الأوقات - على الأحكامِ الظاهرة؛ مما ينتجُ عنه استخفافٌ بتكاليف الشريعة.

(١) انظر: الفتوحات المكية ١: ٣.

(٢) فصوص الحكم ص ٨٨ (الفص الإسحاقي).

(٣) السابق، نفس الصفحة.

(٤) السابق ص ١٢٣ (الفص العزيري).

(٥) د. عبد اللطيف العبد: التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه ص ١٤٥.

موقف التفتازاني من الكشف الصوفي:

مِن استقراء حديث التفتازانيِّ حَوْلَ مفهومِ الكَشْفِ ؛ يمكن تحديدُ وحَصْرُ موقفه منه مِن خَلال ثلاثة أمور:

أولاً: الكَشْفُ الصوفي لدي التفتازانيِّ أحدُ وسائلِ المعرفة:

ذلك أنَّ التفتازانيَّ يعترفُ بالكَشْف كوسيلة حقيقية من وسائل تحصيل المعرفة؛ عندما يقولُ: « . . وبالكشْف يظهرُ ما ليسَ له العَقلُ ينالُ؛ لأنَّ الطريقَ إليه: الكشفُ والعيانُ، دونَ بديهةِ العقلِ والبرهانِ. لكن إذا عُرِضَ عليه - أي العقلِ - لا يحكمُ عليه بالبطلانِ؛ لكونه في حَيِّز الإمكان».

والتفتازاني -بذلك- يُفرِّقُ بين ما هو في حيِّز الإمكان ولا ينالُه العقلُ، وبين ما هو محالٌ ببديهة العقلِ أو بالبرهان، فيقول: «وأنت خبيرٌ بأنَّ مرتبةَ الكشْف: نَيْلُ ما ليسَ له العقلُ ينالُ، لا نَيْلُ ما هو ببديهة العقلِ محالٌ».

فالكشْفُ -كما بيَّنَه التفتازاني- لا يجعلُ الممتنعَ أو المُحالَ متَّصفًا بالإمكان. وأنَّ مجرَّدَ تخيُّل حصول المحال بالكشْف يُعتبرُ شعوذةً وهذيانًا؛ حيث يقول: «ثمَّ إنَّ ما ينالُه الكشْفُ ولا ينالُه العَقلُ: عبارةٌ عندَهم -عند العارفين- عن الممكن؛ الذي الطريقُ إليه العيانُ دونَ البرهان، لا المحال الممتنعِ الوجود في الأعيان. إذ الكشْفُ لا يجعلُ الممتنعَ متَّصفًا بالإمكان، موجودًا في الأعيان؛ لأنَّ قَلْبَ الحقائق بيِّنُ الامتناعِ والبطلان».

ويرى التفتازاني أنَّ الكشْفَ إنَّما هو إظهارٌ لحقائقَ موجودة بالفعلِ، غير أنَّ التعبيرَ عنها بالمقال ليس في حيِّزِ الإمكان؛ لقصورِ العبارة عن بيان هذه الحال.

ولذلك ينعي على أصحاب وحدة الوجود اعتقادَهم بأنَّ وجودَ الكائنات هو الله تعالى، وأنَّ ذوات الممكنات؛ من الأرض والسَّماوات وما بينهما منالكائنات: خيالٌ وسرابٌ لا حقيقةَ لها، بل إحالَتَهم هذا الاعتقادِ على الكَشْفِ! وقولَهم بأنَّ درجتَه وراءَ طوْرِ العقلِ!!

ولا شكَّ أنَّ هذا الكَشْفَ، الذي يُصرِّحُ أصحابُه بأنَّه وراءَ طوْر العقل: استهانةٌ ظاهرةٌ بالعقلِ الذي كرَّمَه اللهُ تعالى(١)؛ ولذلك يقولُ التفتازاني: «فلو تخايَلَ حصولُ الكشف المحالَ بالكشْف والعيان؛ ككون الوجود المطْلَق واحدًا شخصيًا وموجودًا خارجيًا، وكونَ الواحدَ الشخصيِّ منبسطًا في المَظاهر، مُتكرِّرًا عليها بلا مخالطة، مُتكثِّرًا في النواظرِ بلا انقسامٍ ـ فذلك شعوذةُ الخيال وخديعةُ الشيطان».

ثانيًا: صلةُ الكَشْفِ الصوفي بالعقلِ لدى التفتازانيِّ:

إنَّ التفتازانيَّ يُعْلي من قَدْر العقل، ثمَّ يجعلُ له حدودًا لا يتعدَّاها؛ لأنَّها ليست من مجالات العقلِ المنضبطَ بالشَّرْع. فوَظيفةُ العقل ـ كما حدَّدَها التفتازاني ـ هي معرفةُ اَلله تعالى بصَفاته اَلتي يجبُ أنْ تُثْبَتَ له ـ تعالى ـ وَالاستدلالُ على وجوده، والنَّظرُ فيما يجوزُ ويستَحيلُ عليه ـ تعالى ـ من الأسماء والأفعال والصِّفات، ومعرفةُ صدْق الرسول ﷺ بالمعجزة، وعند ذلك ينتهي تصَرُّفُه، ولاَ يتعدَّي هذه الأمورَ إلى ما هو غيبٌ مَن غيبيات الآخرَة، بل يتلقَّي هذه الأمورَمن الرسول الذي أقرَّ العقلُ بصدقه.

يقولُ التفتازاني موضِّحًا وظيفةَ العقل: «.. وإنما يستقلُّ بمعرفة الله تعالى وصدق الرسول، ثم يُنزلُ نفسَه ويتلقَّي من النبيِّ ما يقولُ في أحكام الدنيا والآخرة بالقبول؛ إذ لا ينطقُ ـ أي النَبيّ ـ بما يُحيلُ العَقلُ بالبديهة أو البرهان، لامتناعِ ثبوتِ ما يحكمُ حُجَّة الله علَيه بالبطلان».

هذا حالُ العقل مع ما استأثرَ الله تعالى بعلْمه، ولا يُمكنُ لعقولنا أن تصلَ إليه؛ لأنَّه سعيٌ إلى ما لا يُدْرَكُ، وجُهْدٌ لا طائلَ من ورائه، فضلاً عمَّا ينتُجُ عنه من التخبُّط في الاعتقاد(٢)؛ كما حدَثَ لكثير من الفرقَ ـ غيرَ الإسلامية ـ التي ضلَّتْ وأَضلَّتْ بسبَب اشتغالهم باكتناه ذات الله تعالىً دَون النَّظرَ في خَلْقه وآياته في الأنْفُس والآفاق.

أمَّا الكَشْفُ؛ فإنَّه قد يُظْهرُ ما ليسَ له العقلُ ينالُ؛ لأنَّه نورٌ يقذفُه اللهُ تعالى في قلوب مَن يشاءُ من الأولياء والأصفَياء.

---

(١) انظر: الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٣: ١٧٤.
(٢) انظر: رسالة التوحيد ص٣٩٦.

لكنْ ما يظهرُ بالكَشْف لا يحكمُ عليه العقلُ ـ إذا عُرِضَ عليه ـ بالبطلان؛ لكونه في حيِّز الإمكان، وإن كان طَريقَهُ الكَشْفُ لا براهينُ العقلِ، حيثيقول التفتازاني: «وأنت خبيرٌ بأنَّ مرتَبةَ الكَشْف: نَيْلُ ما ليسَ له العقلُ ينالُ، لا نَيْل ما هو ببديهة العقلِ محالٌ»؛ أي أنَّ ما يحكمُ العقلُ باستحالته لا يعدُّ من الكشف الشرعي.

والكَشْفُ لا يمكنُ الاستدلالُ عليه بالبراهين العقلية، أو التعبيرُ عنه بالألفاظ العاديَّة، كما يقولُ التفتازاني: «. . . مع أنَّه من المعلوم عند أهلِ العرفان: أنَّ التعبيرَ عن المعلوم بالكَشْف والعيان ليس في حيِّز الإمكان؛ لقصور العبارة عن بيان هذه الحال، وتعذُّر الكَشْف عنها بالمقال؛ فلا يمكنُ إيداعُه في الكُتبِ والرسائلِ، فضلاً عن إثباته بالحُجَج والدلائل».

ثالثًا: صلةُ الكَشْفِ الصُّوفي بالشَّرْعِ لدى التفتازانيِّ:

الإمامُ التفتازاني حينما يجعلُ الكشْفَ أحدَ وسائلِ المعرفة، فإنَّه يُقيِّدُه بالشَّرْعِ المعصومِ.

وإذا كانَ الكَشْفُ يأتي بالممكنِ الذي لا ينالُه العقلُ، أو لا يُدْركُه بالاستقلال. فكذلك الشَّرْعُ يردُ بما لا يُدْركُه العقلُ بالاستقلال.

يقولُ التفتازاني مبيِّنًا هذه العلاقةَ التي تَربطُ بين الكَشْف والشَّرْع لدى صوفيّة أهلِ السُّنَّة ـ أو ما يسمِّيهم بالعارفين: «فإنَّهم مُصرِّحونَ بأنَّ كلَّ حقيقة يردُّها الشَّرْعُ فهي زندقةٌ، وأنَّه ليس في أسرار المعْرفة شيءٌ يُناقضُ ظاهرَ الشَّرْعِ، بلْ باطنُ الشَّرْعِ يَتمُّ بظاهره، وسرُّه يُكمِّلُ صريحَهُ».

والتفتازاني - كصوفيّة أهلِ السُّنَّة - يَقْبَلُ من الكَشْف ما يُوافقُ الشَّرْعَ، ويؤَوِّلُ ما يخالفه، ولا يَسْتبعدُ وقوعَ المتشابه في الكشْف - فإنَّه ابتلاءٌ لقلوبِ العارفينَ - كما يقعُ المتشابه في الشَّرْعِ تمامًا، فيقول: «ولا يُستبعَدُ وقوعُ المتشابه في الكشْف فإنَّه ابتلاءٌ لقلوبِ العارفينَ، كما أنَّ وقوعَ المتشابه في الشَّرْعِ ابتلاءٌ لقلوب الرَّاسخينَ».

والمتشابه في الشَّرْعِ - كما ذكرَ التفتازاني أمثلةً منه - مثلُ قوله تعالى: ﴿ . . **يَدُ اللَّه**

فَوْقَ أَيْدِيهِمْ..﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾(٢)؛ وهما من آيات الصِّفات التي يجبُ أَنْ تُحْمَلَ على المعنى اللائق بالله تعالى؛ لأنَّ ذاتَ الله تعالى لا تُشْبِهُ الذَّواتَ الأخرى، فكذلك صفاتُه لا تُشْبِهُ الصِّفَاتَ الأخرى.

ولذلك تُرَدُّ مثلُ هذه الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمة؛ مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(٣).

وكذلك الأمرُ بالنِّسْبَةِ لما ذكرَه التفتازاني بلفظ «المتشابه في الكَشْف»؛ وهي الأقوالُ والعباراتُ التي جاءت عَلَى لسان بعض العارفِينَ - في حال سُكْرِهم وغَيْبتِهم - والتي تُشْعِرُ بالحلول أو الاتحاد؛ كقولِ القَائلِ: «أنا الحقُّ»، وقولِ الآخرِ: «سبحانَي ما أعظمَ شانَي».. وغيرها.

وقد سمَّاها التفتازاني بالمتشابه في الكَشْف؛ لأنَّ أصحابَها إذا رُدُّوا إلى سلطان عقولهم - بعد الغَيْبَة - أنكروا شعورَهم بصدورَ مثل هذه الأقوال، بل واعترفوا بأنَّ حقيقتَها: كفرٌ وضلالٌ. ثم اعتذروا بأنَّ العبارةَ قاصرةٌ عن وَصْف حَالهم.

فكما أنَّ المتشابه من الآيات لا يُحْمَلُ على حقيقته، ولكن يُرَدُّ إلى المُحْكَم، فكذلك المتشابه في الكَشْف لا يُحْمَلُ على حقيقته بل علىَ المجاز؛ لأنَّ صاحبَه لم يصرِّحْ بأنَّ مقصودَه ظاهرُ الكلامِ، ولم يقُمْ على حقيقة كَلامه - من الحلولَ أو الاتحاد - البرهانُ.

ونلاحظُ أنَّ هذا الموقفَ يتَّسمُ بالاتِّزان والاعتدال، ويُترْجِمُ ما عليه السَّوادُ الأعظمُ من الصوفيّة الذينَ يُقدِّمونَ الشَّرْعَ ويجعلونَه حاكمًا على كلِّ أحوالهم.

وهذا يؤكِّدُ ما بينَّاه سابقًا من أنَّ التفتازانيَّ - في كتاب الردّ - إنَّما يقصرُ عداوتَه على الخارجينَ والمنحرفينَ عن الخطِّ الصُّوفي المعتدل.

مِمَّا سَبَقَ: يُمكنُ أنْ نُجْملَ موقفَ التفتازانيِّ من الكَشْفِ الصوفي وعلاقته بكلٍّ من العقلِ والشَّرْعِ، فيما يلي:

(١) سورة الفتح: ١٠.

(٢) سورة طه: ٥.

(٣) سورة الشورى: ١١.

١ - أنَّه يعترفُ بالكَشْف كأحد وسائلِ المعرفة لدى العارفينَ، غير أنَّه يُقيِّدُه بالشَّرْع.

ولعلَّه أرادَ بذلك أنْ يُفرِّقَ بين كَشْف العارفينَ، وبين الوحيِّ الإلهيِّ للأنبياء؛ حتى لا يخْتَلطَ الأمران على عامَّة النَّاسِ، فيظُنُّوا أنَّ «الوليَّ» يُوحَى إليه كالنبيِّ - كما سنُوضِّحُه بعد ذلكَ إن شاء الله.

٢ - أنَّ التفتازانيَّ كان موفقًا - تمامًا - عندما أظْهَرَ الصِّلَةَ القويَّةَ بين الكشْف الصوفي والشَّرْع القويم؛ حيث إنَّ الأولَ قد يقعُ فيه المتشابه؛ كالألفاظ والعبارات والأحوال التي يُوهِمُ ظاهرُها خلافَ الحقيقة، كما أنَّ الثاني يقعُ فيه المتشابه؛ كالآيات التي تتناولُ صفات الله تعالى، والتي يُوهِمُ ظاهرُها خلافَ الآيات المُحْكَمَة.

٣ - أنَّ الكشْفَ الذي يرفضُه الشَّرعُ هو ما يَحْكُمُ العقلُ باستحالته؛ لأنَّ الشَّرْعَ لا يأتي بما يُحيلُه العقلُ، وإن كان لا يُدْركُه. وأنَّ هذا العقلَ مُقيَّدٌ بالشَّرْعِ - أيضًا - في أمور الدِّين؛ التي لا يُمكنُ أنْ يستَقلَّ - وَحْدَهُ - بمعْرِفتها؛ مثل أمور وأحوال الآخرة.

٤ - أنَّ التفتازانيَّ لا يُنكرُ على أحد من أولياء الله تعالى - أو ما يُسَمِّيهم بالعارفينَ - ما يصْدُرُ عنهم من أقوالٍ هي من قَبيلِ المتشابهاتِ، ومن مكاشفاتٍ لا تَخْرُجُ عن حدود الشَّرْع.

والحقُّ أنَّ دُعَاةَ الاعتدال لا يُنْكرونَ الكَشْفَ الذي يأتي نتيجةَ الإيمان والتقوى والورَع والإخلاص ومجاهَدَة النَّفس وتزْكيَتها؛ فإنَّ كلَّ هذه الأمور لها تأثيرٌ قويٌّ في تنوير البَصيرة وهدايَة العقل إلَى الصَّواب فِي الأقوال والأفعال.

كما أنَّهم يعتقدونَ بأنَّ اللهَ تعالى، قد يفتحُ على مَن يشاءُ من عباده بكَشْف من عنده؛ فيفيضُ عليه بفَهْم لآياته في الأنفُس والآفاق ما يعجزُ عنه أربابُ الفكْر والنَّظَر، كما يقولُ أبو سليمانَ الدارانيُّ ت ٢١٥ هـ: «إنَّ القلوبَ إذا اجتمعتْ على التقوى جالتْ في الملكوت، ورجعتْ إلى أصحابها بطُرَف الفوائد، من غير أنْ يؤدِّيَ إليها عالمٌ علْمًا»(١).

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي: الحياة الربانية والعلم ص١٥١.

كما أنَّ كلَّ مَن آمنَ بقدرة الله تعالى، وتوفيقه لبعض عباده الصادقينَ؛ لا يستبعدُ أن يقعَ الكَشْفُ منهم، منَّةً وتفضُّلاً، كما قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٧٣) يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾[(١)].

وهذا هو موقفُ التفتازانيِّ من الكشْف الصوفي، وموقفُ العلماء المعتدلينَ؛ الذين لا يُنكرونَ أن يقذفَ اللهُ تعالى في قلب مَن يشاءُ من عباده، نوراً وعلَمًا، بدون كسْب أو تكلُّف منهم، وإنَّما بمحْض الفَضْل والهبَة منه سبحانه وتعالى.

وهذا الموقف يتوافق تمامًا مع مفهومِ الكشف لدى ابن عربي كما وضح من خلال العرض السابق.

●●●

(١) سورة آل عمران: ٧٣، ٧٤.

الفصل الرابع:

موقف التفتازاني من الفناء الصوفي

مفهوم الفناءِ لغةً واصطلاحًا.

أقسـامُ الفناءِ.

الفناء لدى ابن عربي.

موقفُ التفتازانيِّ مِن الفناءِ الصوفي.

●●●

مفهوم الفناء في اللغة:

الفَناءُ نقيضُ البقاء؛ لقوله تعالى: ﴿ **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ﴾[١]. وفَنَى بمعنى «فَنِيَ» -في لغات طيِّء- وتفانى القومُ قتلاً: أفنى بعضُهم بعضًا. ويقال: فَنِيَ يَفْنَى فناءً: هَرِمَ وأشرفَ على الموت. ويقال للشيخِ الكبيرِ: فانٍ[٢].

مفهوم الفناء في اصطلاح الصوفية:

مفهومُ الفناء ظهرَ على ألسنة كثير من المتصوِّفة ابتداءً من القرْن الثالث الهجريِّ، وقد أخذَ أكثر من معنًى: فيعرِّفُه القشيريُّ بقولِه: «أشارَ القومُ بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وبالبقاء إلى قيامِ الأوصاف المحمودة»[٣].

والقشيريُّ يشيرُ إلى المعنى الأخلاقيِّ للفناءِ، بقولِه: «فمن فنيَ عن أوصافه المذمومة

(١) سورة الرحمن: ٢٦، ٢٧.

(٢) لسان العرب ١٠: ٣٣٨، مادة: فَنِيَ.

(٣) الرسالة القشيرية ص١٢٨.

ظهرتْ عليه الصفاتُ المحمودةُ، ومن غلبتْ عليه الخصالُ المذمومةُ استترتْ عنه الصفاتُ المحمودةُ»[1].

ويفرِّقُ بعضُهم بين الفناء والصَّعْق[2]؛ كما يقولُ الكلاباذي ت ٣٨٠ هـ: «وليس الفاني بالصّعق ولا المعتوه، ولا الزائلَ عنه أوصافُ البشريّة فيصيرُ مَلكًا أو روحانيًا، ولكنَّه مَن فَنِيَ عن شهود حظوظه»[3].

فالفناءُ -كما يرى الكلاباذي- ليس حالةً مرضيّةً تعْتري صاحبَها من وقت لآخر، ولكنَّه حالةٌ شعوريَّةٌ تسقطُ معها جميعُ الأوصاف المذمومة، وتحلُّ محلّها جميعُ الأوصاف المحمودة.

لكنَّ هذه الحالةَ لا تدومُ، لأنَّها تتنافى مع الضَّعف البشريِّ، ولأنَّ الفناءَ لو دامَ لتعارضَ مع أداء الفروض الشَّرْعيَّة، كما يقولُ الكلاباذيَ: «وحالةُ الفناء لا تكونُ على الدَّوام؛ لأنَّ دوامَها يُوجبُ تعطيلَ الجوارحِ عن أداءِ المفروضات، وعنَ حركاتها في أمورِ معاشِها ومعادها»[4].

هذا، ويختلفُ سلوكُ الصوفيَّة في حالِ الفناء:

- فبعضُهم يعودُ منه إلى حال البقاء؛ فيثبتُ «الاثنينيَّة Duality» بين الله والعالمِ؛ وهذا هو الأكمل بمقياسِ الشَّريعةَ.
- وبعضُهم الآخر ينطلقُ منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود؛ التي لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بينَ العالمَ والله؛ ولذَلك قيلَ: إنَّ الفناءَ مزلّةُ أقدامِ الرجال؛ فإمَّا أنْ يثبتَ الصُّوفي فيه، أو تزلَّ قدمُه فيقولُ بآراءِ مخالفة للعقيدة الإسلاميَّة[5].

(١) السابق: نفس الصفحة.

(٢) الصَّعقُ: هو الفناءُ في الحقِّ بالتجلّي الذَّاتيّ. (**معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص١٥٧**).

(٣) التعرّف «للكلاباذي» ص١٤٩.

(٤) السابق ص١٤٦.

(٥) د. أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١١٢.

أقسام الفناء:

يُطْلَقُ الفنَاءُ على ثلاثة معان:

الأولُ: الفناءُ عن وجودِ السِّوَى[1]:

وهو فناءُ أصحابِ وحدة الوجود؛ الذين يَرونَ أنَّه «ما ثمَّ غيرٌ ولا سوًى»، وفناءُ هذه الطائفة في شهود الوجود كلِّه واحدٌ؛ حيث لا يُفرِّقون بين وجودِ الممكنِ ووجودِ الواجبِ، ولا بين العالمينَ وربِّ العالمينَ!

وهذا النوعُ مِن الفناءِ، يُسمّيه ابنُ القيِّم ت ٧٥١ هـ: «فناءَ الملاحدة»[2].

ومفهومُ الفنَاء -بهذا المعنى- نجدُه واضحًا لدى السُّوفسطائيةِ القائلينَ بنفي حقائقِ الأشياء، أوَ التشكيك في وجودها[3].

الثاني: الفناءُ عن شهودِ السِّوَى:

وهو الفناءُ الذي يُشيرُ إليه أكثرُ الصُّوفيَّة المتأخرينَ، ويجعلونَه غايةً، وهو الذي بنى عليه أبو إسماعيلِ الأنصاريُّ ت٤٨١ هـ كتابَه منازل السائرين، وجعله الدرجةَ الثالثةَ في كلِّ بابٍ مِن أبوابه.

وحقيقةُ الفناء عن شهودِ السِّوَى: «هي غيبةُ الصُّوفي عن سوى مشهوده، بل غيبتُه أيضًا عن شَهوده وشهودِ نفسه؛ لأنَّه يغيبُ بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجودِه عن وجودِه، وبمحبوبِه عن حُبِّه، وبمشهوده عن شهوده»[4].

وهذا النوعُ مِن الفناءِ هو ما يُسمَّى بالفناءِ في التوحيدِ، والذي يَحْملُ لِواءَه كثيرٌ من

(١) السِّوَى: هو الغيرُ. (معجم اصطلاحات الصوفية ص١٠١).

(٢) ابن القيم: مدارج السالكين ١: ١٥٢، تحقيق: محمد عبد الرحمن الطيب.

(٣) راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٣٤٨، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٤) فلسفة وحدة الوجود ص٧٣، وانظر: مدارج السالكين ١: ١٥٣.

صُوفيَّة أهلِ السُّنَّة - من أمثال: الجنيد، والبسطامي، والغزالي، وغيرهم - وقد يُطلقونَ عليه ألفاظَ: السُّكْرِ[1]، أو الاصطلامِ[2]، أو المَحق[3]، أو الجمعِ[4]، أو الغيْبة[5].

وأيضًا، هذا النوعُ من الفناء فيه ما يُحمَدُ؛ كالفناء فيحبِّ لله تعالى وخوفه ورجائه. وفيه ما يُذَمُّ؛ كعدمِ تمييزِ الفرد بين الأنا والغيرِ، وعدم تفريقه بين الخالقِ والمخلوق؛ بل لا يرى السِّوَى ولا غيرَه!

الثالث: الفناءُ عن إرادة السِّوَى:

وهو فناءُ الخواصِّ والمُقَرَّبينَ؛ وفيه يتحدُ مرادُ العبد المُحبِّ بالمرادِ الدينيِّ الأمريِّ للإله المحبوب، فيصيرُ المرادان واحدًا.

فغايةُ المحبَّة: اتحادُ مراد المُحبِّ بمرادالمحبوب، وفناءُ إرادة المُحبِّ في مراد المحبوب[6]. وهذا هو الاتحادَ بالمفهومِ الإسلاميِّ، وهو أعلى درجات الفناء.

وهذا النوعُ من الفناء، هو ما يُسمَّى «بالفناء في الفناء في التوحيد»[7]؛ وهو لا يتحقَّقُ إلاَّ لمن محا محبَّةَ ما سوى الله تعالى من قلبه، علْمًا وقصْدًا وعبادةً؛ فيصيرُ

---

(١) السُّكْرُ: غيبةٌ بوارد قويٍّ، وهو غفلةٌ تعرضُ بغلبة السرور علي العقل. وصاحبُه يغيبُ عن تمييز الأشياء ولا يغيبُ عَن الأشياء. (معجم المصطلحاتَ الصوفية، لأنور فؤاد أبي خزام ص٩٩).

(٢) الاصطلام: هو الولَه الغالبُ عَلى القلب وهو قريبٌ من الهيمان، قال بعضهم: «قُلُوبٌ مُمتحنةٌ وقلوبٌ مُصْطَلَمةٌ». والاصطلامُ الذاتيُّ: هو غيبوَبةُ العبد عن وَجوده بجاذب من الحضرة الإلهيَّة الذاتية فيذهب عن حسِّه، ويفني عن نفسه، وهذا هو مقام السُّكْر. (السابق ص٤٤).

(٣) المَحْقُ: بمعني المَحْو، إلا أنَّ المَحْقَ أتَمُّ. والمحْقُ فناءُ وجود العبد في ذات الحقِّ. كما أنَّ المَحْوَ فناءُ أفعاله في فعل الحَقِّ. والطَمْسُ فناءُ صفاته في صفات الحَقِّ. فالأوَّلُ لا يرى في الوجود فعلاً للشيء، إلاَّ للحقِّ، والثاني لا يرى لشيء صفةً إلا للحقِّ، والثالث لا يرى وجودًا إلا للحقِّ. (معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص١٠٠).

(٤) الجَمْعُ: شهودُ الحقِّ بلا خَلْق. وأولُ الجمع جمعُ الهمة، وهو أن تكونَ الهمومُ كلُّها همًّا واحدًا.

(٥) الغَيْبةُ: هي أن يغيب العبدُ عَن حظوظ نفسه فلا يراها، وهي -أي الحظوظ- قائمةٌ معه موجودةٌ فيه، غير أنَّه غائبٌ عنها بشهود ما للحقِّ.

(٦) مدارج السالكين ١: ١٦٤.

(٧) أشار إليه التفتازاني أيضًا في كتاب الردِّ.

بحيث لا يُحبُّ إلاّ في الله تعالى ولا يبغضُ إلاّ فيه. ولا يوالي أو يعادي إلاَّ فيه. ولا يستعينُ إلاّ بِهَ ولا يرجو إلاَّ إيَّاه، ويكونُ اللهُ تعالى ورسولُه أحبَّ إليه ممَّا سواهما..

مفهوم الفناء لدى ابن عربي:

إنَّ ابن عربي من حملة لواء الفناء، الذى يعني لديه: الاستغراق التام في موضوعٍ واحد لا يفارقُه الذهنُ أو الشعورُ، بحيث يفنى العبدُ عن نسبته إلى غير الله تعالى، مع بقائه بالله تعالى[1]. وهذا الفناءُ يقعُ للصوفيَّة الكُمَّل، ويسبقه إعدادٌ وتحضيرٌ، كما يقعُ للصوفيَّة غير الكُمَّل ولكن بدون إعداد سابق[2].

والفناءُ لدى ابنِ عربي مراتبٌ وأنواعٌ[3]:

النوع الأول: هو الفناءُ عن المخالفاتِ والمعاصي؛ فلا تخطرُ على بالِ الفاني.

النوع الثانى: هو الفناءُ عن أفعالِ العبادِ، بقيامِ الله على ذلك؛ فيرونَ الفعلَ لله تعالى من خلفِ حجبِ الأكوان.

النوع الثالث: هو الفناءُ عن صفات المخلوقين؛ وصاحبُه لا يتصفُ بشهودٍ ولا كشفٍ ولا رؤيةٍ، مع كونه يشهد ويكشف ويرى.

النوع الرابع: هو الفناءُ عن الذات، بحيث يكون شهودُ الفاني خيالاً، وحالُه كحالِ النائمِ صاحبِ الرؤيا.

النوع الخامس: هو الفناءُ عن كلِّ العالمِ بشهودِ الحقِّ.

ويرى ابن عربي أنَّ هذا النوعَ يقرُب من الرابعِ في الصورة؛ وإن كان يعطي الفائدةَ ما لا يعطيه النوعُ المتقدمُ.

النوع السادس: هو الفناءُ عن صفات الحقِّ ونسبتها، ويتحققُ لصاحبه مشاهدةُ الأنوارِ الإلهيةِ، ويكون العبدُ في هذه الحالَة فاقداً للشعورِ بالعالمِ الخارجي تمَامًا.

---

(١) فلسفة وحدة الوجود ص ١٣٥.

(٢) أضوء على التصوف ص ١٣٩.

(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية ٢: ٥١٢ وما بعدها (الباب العشرون ومائتان: في معرفة الفناء وأسراره).

وهذا الفناءُ مهما اختلفت أنواعُه وسمت مراتبُه، لا يفيدُ زوالَ إنِّيَّة الذات البشرية، لأنَّ فناءَ عين العبد حقيقةً ليس هو المقصود بالفناء؛ ومن ثمَّ فالعدمُ للشخص الفاني أمرٌ شعوري لا حقيقي[1].

وأمَّا أقلُّ مراتب الفناء لدى ابن عربي، هو حالةُ الاستغراق في مسألة من مسائل العلم أو أمر من أمور الدنيا؛ فيحدثك الشخصُ ولا تسمعه، ويكون بين يديك ولا تراه؛ وسببُ ذلك أنَّ القلبَ البشري لا يتسعُ لخاطرين في وقت واحد[2].

هذا، ويكادُ يجمعُ الصوفيَّةُ على اختلاف اتجاهاتهم على القول بالفناء، الذي يُعبر عن كمال المحبة لله تعالى. لكن الفناء لدى ابن عربي وأصحاب الاتجاه الفلسفي، لم يقف عند حدود الشريعة الإسلامية، فكان منزلقًا خطيرًا للقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود؛ مما جعل التصوف -في جملته- هدفًا لسهام الخصوم.

ومن أجل ذلك، يفرقُ ابنُ تيمية بين نوعين من الفناء:

النوع الأول: شرعي مقبول، وله درجتان:

الأولى: الفناءُ عن إرادة ما سوى الله تعالى؛ وهي مرتبةُ الأنبياء والأولياء الكاملين؛ الذين لا يقفون إلا عند إرادة الله تعالى.

الثانية: الفناء عن شهود السِّوَى؛ وهو الذي عليه أكثرُ الصوفيَّة؛ ويأتي نتيجةَ الاستغراق في التفكير والذكر لله تعالى، ويسميه ابنُ تيميةَ: فناء الصالحين.

النوع الثاني: الفناءُ المذمومُ، أو ما يطلق عليه «**الفناء عن وجود السِّوَى**»؛ الذي يحدثُ في غيبة العقل، بحيث لا يميزُ الصوفي بين الله تعالى وبين ما سواه؛ وهذا النوعُ من الفناء يؤدي إلى القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

ويرى ابن تيمية أنَّ أكابرَ الأولياء كأبي بكر وعمر، وأكابرَ المهاجرين والأنصار، لم

(١) فلسفة وحدة الوجود ص ١٣٧.

(٢) الفتوحات ٢ : ٥١٤، وانظر: طه عبد الباقي سرور: محيي الدين بن عربي ص ٣٩.

يقعوا في هذا الفناء الذي اختلطَ معناه عند الصوفيَّة المتأخرين، وأنَّ عصرَ الصحابة كان خاليًا تمامًا من خَواطر الصعق أو السكْر أو الولهَ أو الجنون؛ لذلك فإن هذا النوعَ من الفناء مرفوضٌ، ولا يدلُّ على كَمال المحَبَّة والإيمان، لأنَّه لو كان كذلك لعرفناه من الصحَابة، فضلاً عمن فوقهم من الأنبيَاء[1].

موقف التفتازاني من الفناء الصوفي:

يذكرُ التفتازاني تعريفَ الفناء -لدى العارفينَ- بقوله: «اضمحلالُ الكائنات في نظرهم مع وجودها، وعن الغَيْبَة عَن نسْبَة أفعالهم إليهم».

وهو يشيرُ -بهذا التعريف- إلى فناء أكثر الصوفيَّة: الفناء عن شهود السِّوَى، أو ما يُسميه بالفناء في التوحيد؛ حَيث يقول: «إنَّ السَّالكَ إذا انتهى سلوكُه إلَى الله وفي الله، يَسْتَغْرقُ في بَحر التوحيد والعرفان؛ بحيث تَضَمحلُّ ذاتُه في ذاته تعالى وَصفاتُه في صفاتَه. ويغيبُ عن كلِّ ما سواه، ولا يرى في الوَجود إلاَّ اللهَ تعالى؛ وهذا الذي يُسمُّونَه: الفناء في التوحيد؛ وإليه يُشيرُ الحديثُ الإلهيُّ: «إنَّ العبدَ لا يزال يتقرَّبُ إليَّ حتى أحبَّه، فإذا أحببتُه كنَتُ سَمْعَه الذي به يَسْمَعُ، وبَصرَه الذي به يُبصرُ»(٢٨٣)، وحينئذ ربَّما يصدرُ عنه عباراتٌ تُشْعرُ بالحلول أو الاتحاد؛ لقصورِ العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذُّر الكَشْف عنها بالمقال»[2].

ثم يُفرِّقُ التفتازاني بين هذا التعريف المقبول لدى علماء المسلمينَ، وبين معناه لدى أصحاب وحدة الوجود، بقوله: «فأرادوا بالفناء: نَفي حقائق الأشياء وجَعْلَها خيالاً وسرابًا، على ما هو مذهَب السُّوفسطائية». ولا شَكَّ أنَّ هناك فَرْقًا كبيرًا بين اضْمحْلال الأشياء -في نظرِ العارفينَ- مع وجودها، وبين نَفْيها تمامًا وكأنَّها خيالٌ وسرابٌ لا حقيقةَ لها.

لكن هل أصحابُ وحدة الوجود -ويُمثلُهم ابنُ عربي- يقولونَ بذلك؟

إنَّ ابنَ عربي يُعرِّفُ الفناءَ بقوله: «الفناءُ رؤيةُ العَبْد للعلَّة بقيامِ الله على

(١) انظر: ابن تيمية: علم السلوك، ضمن مجموع الفتاوى ١٠: ٣٣٧-٣٤٤.

(٢) شرح المقاصد ١: ٤٣، ٤٤.

ذلك»[١]. وواضحٌ أنَّ تعريفَ ابنِ عربي لا يقودُ إلى القَوْل بنفي حقائق الأشياء، غير أننا إذا تتبّعنا أقوالَه في كتاب الفصوص، نجد تَصْريحَه بذَلك، حيث يقول: «فاعلم أنَّك خيالٌ وجميعُ ما تدركُه مِمَّا تقولُ فيه - ليس أنَا - خيالٌ. فالوجودُ كلُّه خيالٌ في خيال، والوجودُ الحقُّ إنما هو الله»[٢].

وهذا المعنى هو ما عناه عبدُ الكريمِ الجيليُّ ت ٨٣٢ هـ، بقوله:

«ألا إنَّ الوجودَ - بلا مُحَال خيالٌ في خَيالٍ في خيال»[٣].

ولا شكَّ أنَّ القولَ بأنَّ الموجودات خيالٌ - كما يقول ابن عربي - لا يؤدى إلى إنكار حقائق الأشياء؛ لأنَّ الإنكارَ - حينئذ - يكون مكابرةً ظاهرةً للعقل والحسِّ معًا، فكلٌّ من العقلِ والحسِّ والشرعِ يشهدُ بثبوتِ حقائق الأشياء[٤]؛ ولذلك يقولُ التفتازاني: «اعلَم أنَّ أساسَ دينِ الإسلام، هومعرفةُ الله تعالى بالاستدلال على وجود الصَّانع بوجود مصنوعاته: إنَّما يتوقفُ على ثبوت حقائق الأشياء. ثمَ عليه يُبتنى - أيضًا - ثبوتُ ذوات الأنبياء وشرائعهم المنزَّلة عليهم مِنَ السَّماء، وثبوتُ الجنَّة والنار، والثواب والعقاب في دار الجزاء».

وإذا كان معتقدُ أصحاب وحدة الوجود قائمًا على نفي الموجودات الخارجيَّة من الأرض والسَّماوات وما بينهما من الكائنات، والنظر إليها على أنَّها أعيانٌ ثابتةٌ[٥] في علمِ الله تعالى، لا في الخارج!

فإنَّ ذلك - مع أنَّه استهانةٌ بالعقل والحسِّ معًا - مخالف لآيات القرآن الكريم، يقول التفتازاني: «.. على أنَّ إنكارَ التحقُّق للكائنات في الخارج، كما أنَّه مكابرةٌ للأمْر المحسوس، كذلك إنكارٌ للحكم المنصوص، وأنَّ قولَه تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ**

(١) ابن عربي: اصطلاح الصوفية ص٦، وانظر: معجم المصطلحات الصوفية ص١٣٧.

(٢) ابن عربي: فصوص الحكم ص١٠٤ «الفص اليوسفي».

(٣) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل ٢: ٢٦.

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٤٧، ٣٤٨؛ حيث كفر من يقول بنفي حقائق الأشياء.

(٥) الأعيانُ الثابتةُ: هي حقائقُ الممكنات في عالم الحق تعالى، وهي صورُ حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، لا تأخر لها عن الحقِّ إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية وأبدية. (التعريفات ص ٤١).

وَجْهَهُ﴾[1]، يَدُلُّ على تحقُّقها قبل هلاكها؛ فإنَّ الهلاكَ لا يكونُ إلاّ بعد التحقُّق والثبوتِ في الخارجِ»، ولأَنَّ معنى الآيَةَ: كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا هو، أو إلا ما أريدَ به وجهُه.

ولا شك أن الذي دعا أصحابَ وحدة الوجود للقول بأنَّ الموجودات خيالٌ، هو اعتقادهم بأنَّ الوجودَ الحقَّ هو اللهُ تعالى، أَمَّا وجودُ غيره فَمتوهمٌ وليس حَقيقيًا بالنسبة لوجود الله تعالى؛ وهي الحالةُ القصوى للفناء عن السِّوَى، وفيها يشعرُ صاحبُها بأنَّه ما ثمَّ إلا اللهَ؛ بمعنى عدمِ الشعورِ بالموجودات، وَليس إنكارًا لها.

ثم يذكرُ التفتازاني ـ نقلاً عن الإمام الغزاليِّ ـ مقامَيْن لفناء العارفينَ، بقوله: «ثم إنَّ للعارفينَ عند تجلِّيات الأنوارِ الإلهيَّةِ علَى سرائرِهم مقامَيْنِ، عَلى ما ذكرَه حجَّةُ الإسلامِ - رحمه اللهُ تعالى:

الأول: اضمحلالُ جميعِ الكائنات في نظرهم، سوى أنفسهم. وتلك الحالُ - عندهم - مشوبةٌ بكدورةٍ وقصورٍ، ويُسَمُّونَ تلكَ الحالَ: «الفناءَ في التوحيد»، وهم الخواصُّ.

الثاني: الترقِّي عن ذلك بحيث يغيبُ عن مشاهدة نَفسه، وعن أحواله الظاهرة والباطنة، وعن ذلك الفناء. ويسمُّون تلك الحالَ: «الفناءَ في الفناء في التوحيد»، وهم أخصُّ الخواصِّ؛ ويصيرُ لهم معنى قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾، ذوقًا وحالاً، كما أنَّ حظَّ غيرِهم من المؤمنينَ ـ منه ـ يكون علْمًا وإيمانًا».

ويمكن القولُ بأنَّ التفتازانيَّ يتوافقُ تمامًا مع صوفيَّةِ أهْلِ السُّنَّة عند تقسيمِه للفناء إلى قسمين:

الأول: الفناءُ في التوحيد؛ ويُطلقُ عليه فناءَ الخواصِّ، وهو ما أشارَ إليه الإمامُ الغزاليُّ ت ٥٠٥ هـ بمقامِ المقرَّبينَ، والإمامُ ابنُ القيِّمِ بلفظِ الفناء عن شهودِ السِّوَى.

الثاني: الفناءُ في الفناءِ في التوحيدِ؛ ويُطلقُ عليه فناء أخصِّ الخواصِّ، وهو ما أشارَ

(١) سورة القصص: ٨٨.

إليه الإمامُ الغزاليُّ بمقام الصِّدِّيقين[1]، والإمامُ ابنُ القيِّم بلفظ الفناء عن إرادة السِّوَى[2]؛ حيث تصير أفعالُ العبد مُسْتغرِقَةً في أفعال الله تعالى، فلا يرى في الوجود إلاّ وجودَ الله تعالى ـ للذّهُول والغَيْبة عن جميع الكائنات ـ كما لا يرى الكواكبَ في السَّماء ـ مع وجودها ـ عند إشراق نور الشمس، لكن بعضُ العارفينَ الواصلينَ إلى درجة الفناء في التوحيد ـ وهي عندهم مشوبةٌ بكدورة وقصور[3] ـ حالَ السُّكْر الحاصلِ من غلبات الوَجْد الربانيِّ؛ بحيث لا يشعرونَ إلاّ بالله وحده دون سائر الكائنات؛ قد تصدُرُ منهم عباراتٌ ـ سمَّاها التفتازاني المتشابهات في الكَشْف ـ يُوهِمُ ظاهرُها الخروجَ عن الإسلام، وليست كذلك؛ لأنَّهم إذا ردُّوا إلى سلطان عقولهم أنكروا مدلولَ هذه العبارات، بل أنكروا مجرَّدَ صدورها منهم، واعترفوا بأنَّ حقيقةَ هذه العباراتِ هي الكفرُ الصريحُ. ثم اعتذروا عن ذلكَ بأنَّ العبارةَ قاصرةٌ عن بيانِ هذه الحال.

وقد نقلَ التفتازاني بعضَ هذه العبارات، مثل: قول القائل: «أنا الحقُّ»، وقول الآخرِ: «سبحاني ما أعظمَ شاني!»، وقولِ الآخرِ: «ليسَ في الجبَّة إلاّ الله!».. وغير ذلك.

وذكرَ التفتازاني أنَّ هذا الكلامَ ليس محمولاً على حقيقته؛ لصدوره حالَ الفناء، والغَيْبَة، ولأنَّ أصحابَه يُنكرونَ صدورَه منهم إذا رُدُّوا إلى سلطانِ عقولِهم حالَ الصَّحوِ فلا بدَّ أن يُحْملَ على المجازِ.

ثم يَخْلُصُ التفتازاني إلى حُكْمٍ شَرْعيٍّ بعدَمِ التلفُّظ بمثل هذه العبارات حالَ الصَّحو ـ أي حالَ رجوعِ العارف إلى الإحساس بعد الغَيْبة ـ لأنَّها تُوهمُ الحلولَ أو الاتحادَ أو وحدة الوجود؛ لتعذُّرِ الكشف عن هذه الحال بالمقالِ[4]، ولقصورِ فَهْمِ عامَّةِ النَّاسِ لهذه المتشابهاتِ؛ فيظنُّون أنَّها زندقةٌ مخالفةٌ للإسلامِ.

---

(١) الإحياء ٤ : ٣٤٢.

(٢) مدارج السالكين ١ : ١٦٤.

(٣) أي فيه ما يُذَمُّ كما يقول ابن القيم.

(٤) انظر: شرح المقاصد ٣ : ٤٤.

وبناءً على ذلك يمكنُ تأويلُ عباراتِ أبي يزيد البَسْطاميّ ت ٢٦١ هـ؛ مثل قوله: «انسلختُ من نَفْسي كما تنْسَلخُ الحَيَّةُ من جلْدها، فنظرتُ فإذا أنا هو»، وقوله: «سبحاني ما أعظم شاني!»، وقوله: «ليس في الجبَّة إلاّ الله». . وغيرها وحَمْلُها على التوسُّعِ والتجوُّز، كما يقول التفتازاني: «وهم - العارفون - لا يرتضونَ التوسُّعَ في العباراتِ والتجوُّزَ في الكلماتِ إلا في ثلاثةِ أحوالٍ:

أحدها: حال الفناء في التوحيدِ.

الثاني: حال السُّكْرِ.

الثالث: حال الأنسِ والكلامِ لمن أقامَه اللهُ تعالى في ذلك المقامِ والحالِ.

وقد أوردَ التفتازاني ثلاثةَ تأويلات لقول البسطاميِّ: «سبحاني ما أعظم شاني!» بقوله: «وأمَّا قولُ أبي يزيد: سبحاني ما أعظمَ شاني! إنْ صَحَّ عنه:

١- فإمَّا أنْ يكونَ جاريًا على لسانه في مَعْرِضِ الحكايةِ عن الله تعالى، كما لو سُمِعَ وهو يقول: ﴿**لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونَ**﴾[1].

٢- وإمَّا أنْ يكونَ قد شَاهدَ كمالَ حَظِّه من صفاتِ القدسِ في الترقِّي بالمعرفة عن الموهومات والمَحْسُوسات، وبالهمَّةَ عن الحظوظ والشَّهَوات؛ فأخبرَ عن قدسِ نَفْسه، فقالَ: ما أعظمَشاني. وهو -مع ذلك- يَعْلَمُ أنَّ قدسَه وعظَمَ شأنه بالإضافة إلى الخلْقِ، ولا نسبَةَ له إلى قدسِ الربِّ وعظَمِ شأنه تعالى سبحانه وتقدَّس.

٣- وإمَّا أنْ يكونَ قد جرَى هذا اللفظُ على لِسَانه حالَ السُّكْرِ وغلباتِ الحال عند إشراقِ أنوارِ الجلال.

ثم يَرْفُضُ التفتازاني ما جاوزَ هذه التأويلات الثلاثةَ، ويَضَعُ لنا قاعدةً مُهمَّةً في نَقْد الرِّجال، بقوله: «فلا تنظر إلى مناصب الرِّجالِ حتى تُصدِّقَ بالمُحَالِ، بل يَنْبَغي أنْ تَعرِفَ الرِّجالَ بالحَقِّ، لا الحقَّ بالرِّجالِ» أ. هـ.

(١) سورة الأنبياء: ٢٥.

الفصل الخامس:

موقف التفتازاني من الحلول والاتحاد ووحدة الوجود

موقفُه مِن الحلولِ والاتحادِ .

وحدة الوجودِ لدى ابن عربي.

موقفُ التفتازاني مِن وحدةِ الوجودِ .

●●●

موقف التفتازاني من الحلول والاتحاد لدى الصوفية:

أولاً: مفهومُ الحلولِ:

لفظُ الحلول لم يرد في القرآن الكريمِ، وإنما وردَ منه مشتقاتٌ كثيرةٌ، وهو يطلق إطلاقًا حقيقيًا على النزول بمكانٍ ما، فيقال: حلَّ بالمكان إذا نزلَ به. وإطلاقًا مجازيًا على النزولِ المعنوي، كما يقال: حلَّت به الهمومُ إذا أصابته وشغلت فكره[1] .

أمَّا المفهوم الاصطلاحي للحلول فيعني: أنَّ الإلهَ له طبيعتان: اللاهوتُ والناسوتُ، وقد حلَّ اللاهوتُ في الناسوتِ. فروحُ الإنسانِ هي لاهوتُ الحقيقةِ الإلهية، وبدنُه ناسوتُه[2] .

ولا شك أنَّ الإسلامَ لا يقرُّ فكرةً تقولُ بحلول الله تعالى في جسد إنسان ما، أو أنَّ الإلهَ - تعالى وتقدس - له طبيعتان يتجلَّى بهما على عباده؛ لأنها فكرةٌ وثيقةُ الصلة بعقيدةِ النصارى حول طبيعةِ المسيح -عليه السلام-.

(١) فلسفة وحدة الوجود ص٦٣، لسان العرب ٣: ٢٩٥ .

(٢) د. عمر بن عبدالعزيز قرشي: شبهات التصوف ص ٤١، ط دار الهدى بمصر .

وتنسب هذه البدعةُ إلى الحلاج الذي ضمَّنَ مذهبَه - الحلولي - في كتابه الطواسين[1]، بمقطوعات أدبية، وتناثرت أقوالُه في بطونِ كتبِ التاريخِ والتصوف؛ فمن أشعاره التي يصرحُ فيها بألفاظ الحلول:

أنا مَنْ أهوى ومَنْ أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بَدنا

فإذا أبصرتَني أبصرتَه ... وإذا أبصرتَه أبصرتنا[2]

ومن العبارات التي نطقَ بها - حال فنائه - وتشيرُ إلى ذلك؛ قوله: أنا الحقُّ[3]؛ أي أنا صورةُ الحقِّ[4]. أو بعبارة أخرى: إذا لم تعرفوا اللهَ الحقَّ فيجب أن تلتمسوه من آثاره الدالَّة عليه، فأنا ذلك الأثرُ الحقُّ الدالُّ على الله الحقِّ.

ثانيًا: مفهومُ الاتحاد:

الاتحادُ مرادفٌ للاتفاق، ومضادٌّ للافتراق، وهو من اتحاد الشيء بالشيء إذا امتزجَ به بحيث يصيران شيئًا واحدًا[5]. وهذا هو المعنى القريبُ والمفهومُ من اتحادَ الأجسامِ المختلفة في الماهيَّة.

غير أنَّ مفهومَ الاتحاد لدى طائفة من الصوفيَّة يأخذُ معنًى مختلفًا؛ فهو يعني لديهم: «شهود الوجود الحقِّ الواحد المطْلَق الذي الكلُّ به موجودٌ بالحقِّ؛ فيتحد به الكلُّ من حيث كون كلِّ شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إنَّ له وجودًا خاصًا اتحدَ به، فإنَّه محالٌ»[6].

---

(١) ينقسمُ هذا الكتابُ إلى أحد عشر فصلاً، وقد سُمِّيَ «بالطواسين»؛ لأنَّ فصوله تبدأ بحرفي «طس». وقد نشرَه المستشرق الفرنسي «ماسينيون» لأول مرة عام ١٩١٣م.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ١: ١٨٤. يرى المستشرق الإنجليزي نيكلسون، أنَّ حلول «الحلاَّج» -كما صرح به في الأبيات - هو حلول مجازي، لكنه يعترف بأن هذا الحلول المجازي لم يقبل من المسلمين في الوجود.

(٣) الطواسين للحلاج ص٥١.

(٤) مدخل إلى التصوف الإسلامي، هامش ص ١٢٧.

(٥) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ١: ١٣٤.

(٦) معجم اصطلاحات الصوفية ص ٤٩.

ولا شك أنَّ الصوفيَّةَ عندما يقولون بالاتحاد كمصطلح خاصٍ بهم؛ فإنهم لا يعنونَ به أكثرَ من المبالغة في القربِ من الله تعالى، أو مَا يعرف بالفَناء.

ثالثًا: موقفُ التفتازاني مِن الحلول والاتحاد:

الإمامُ التفتازاني يتابعُ أستاذَه الإيجيَّ ت ٧٥٦هـ، في رفض كلِّ صور الحلول والاتحاد؛ لأنَّ في الحلول احتياجًا إلى المحلِ، والمحلُّ لا يخلو عنَ الجهةِ أو المَكانِ أوَ الحيزِ، وَاللهُ تعالى منزهٌ عَن ذلك كلِّه(١).

وأما حلولُ الحلاج فيرى التفتازاني أنه حلولٌ مجازيٌّ، وليس حقيقيًا. فعندما تعرض لعبارةِ «أنا الحقُّ»؛ افترضَ أن يكونَ صاحبُها قد تأثرَ بقول النصارى بالأقانيم الثلاثة؛ فيكونَ قد وقعَ في بدعة الاتحاد والحلول، حيث يقول: «وأَما قولُ مَن قالَ: أنا الحقُّ؛ فإن كان في حالِ الصحوِ: فإمَّا أَن يكونَ معناه كقولِ الشاعرِ: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، محمولاً على المجاز. وإما أن يكون قد غلطَ في ذلك كما غلطت النصارى القائلونَ بأنَّ اللهَ تعالى جوهرٌ واحدٌ وثلاثةُ أقانيمَ، وهي: الوجودُ، والعلمُ، والحياةُ...»، إلى أن يقولَ: «ولا خفاء -أيضًا- في أنَّ جعلَ الواحد ثلاثة، جهالةٌ. فمن قال: أنا الحقُّ بناءً على زعمه الاتحاد، فهو أيضًا مثلُهم».

وأما من قال ببدعة الاتحاد من الصوفيَّة، من أمثال ابن الفارض ت ٦٣٢هـ؛ صاحب أشهر ديوان في الحبِّ الإلَهي والخمر الرَمزي؛ والذي ضَمَّنه الكثيرَ من الأبيات الشعريةَ التي تَلغي الاثنينيةَ بين الخالق والمخلوق، منها:

وجاءَ حديثٌ في اتحادِي ثابتٌ ۝ روايتُه في النَّقلِ غيرُ ضَعيفة

يُشيرُ بحُبِّ الحقِّ بعد تَقَرُّبٍ إليه بنفْلٍ أو أداء فريضة(٢).

فإنَّ التفتازانيَّ ينظمه في سلك القائلينَ بوحدة الوجود، بقوله: «.. وتبعه في ذلك ابنُ الفارض؛ حيث يقول: أمرني النبيُّ ﷺ في المنام بتسمية التائية: نظم السلوك! ولا يخفي على العاقلِ أَنَّ ذلك مِن الخبالاتِ المتناقضة.. إذ عندهم أنَّ وجودَ الكائنات هو اللهُ تعالى!».

(١) عضد الدين الإيجي: شرح المواقف ٨: ٣٢، بعنوان: «أنه تعالى لا يتحد بغيره».

(٢) ديوان ابن الفارض ص ١١٣، بشرح الشيخ حسن البوريني.

وبالتالى فإنَّه لم يتعرضْ لأشعاره الموهمة بالاتحاد؛ فلعله لم يجدْ بيتًا صريحًا يقولُ فيه ابنُ الفارضِ بالاتحاد ـ بالمفهومِ الكَفري.

والحقُّ أنَّ التفتازانيَّ - كما أسلفنا - ينتمي إلى ما يسمى بعصرِ الشراح؛ لذلك فهو شارحٌ من الطرازِ الأول، وليس مبدعًا لآراء انفردَ بها ـ في معظمِ القضايا التي تعرَّضَ لها - غير أنَّه مع كثرةِ نقولِه عن العلماءِ، لا يشيرُ إلى الكتبِ التي نقلَ عنها إلاّ في القليلِ النادرِ.

والملاحظُ - مما سبقَ - أنَّ التفتازانيَّ لا يفرقُ بين الحلول والاتحاد، بل يجعلُ المذهبين مذهبًا واحدًا ـ متابعًا لأستاذه الإيجيِّ في ذلك. والعجيبُ أنَّه يتابعُه ـ أيضًا ـ في تقسيمه للقائلين بالحلولِ والاتحاد[(١)]، دون أن ينفردَ برأيٍ مستقلٍّ.

وحدة الوجود لدى ابن عربي:

تُعتبر فلسفةُ وحدة الوجودِ من الأفكارِ التي سيطرت على عقلِ ابنِ عربي، كما يظهرُ ذلك واضحًا في كلِّ فَصٍّ من فَصوصه.

وملخصُ هذه المسألة:

أنَّ الحقيقةَ الإلهيةَ ـ لديه ـ واحدةٌ في جوهرها وذاتها، متكثرةٌ بصفاتها وأسمائها، لا تعددَ فيها إلاّ بالاعتبارات والنسب والإضافات، كما يقولُ: «فإنَّه ليس ثمَّ سوى عينه في جميعِ النسبِ؛ فهو عينٌ واحدةٌ ذاتُ نسبٍ وإضافاتٍ وصفات»[(٢)].

وهذه الحقيقةُ الإلهيةُ إذا نظرتَ إليها من حيث ذاتُها قلتَ هي: الحقُّ، وإذا نظرتَ إليها من حيث صفاتُها وأسماؤها ـ أي من حيث ظهورُها في أعيانِ الممكنات ـ قلتَ هي: الخلق[(٣)].

وابنُ عربي قد بنى مذهبَه في الوجود على أصلين:

(١) قارن: شرح المقاصد للتفتازاني ١: ٣١٢، ٣: ٣٩ مع شرح المواقف للإيجي ٧: ٣٤، ٨: ٣٤، ٣٥.
(٢) الفصوص ص١٨٩ (الفص اللقماني).
(٣) د. أبو العلا عفيفي: مقدمة الفصوص ص٢٤.

الأول: أنَّ المعدومَ شيءٌ ثابتٌ في العدمِ.

وقد نشأ هذا الأصلُ عند ابنِ عربي، من علم الله تعالى بالأشياء قبل أن يخلقها، فظنَّ أنَّ هذه الأشياءَ لا بد وأن تكونَ ثابتةً في العدمِ، وإلاّ لما عُلمت، كما يقول: «فالحقائقُ الآنَ في الحكمِ على ما كانت عليه في العلمِ، فلنقُل كانت ولا شيء معها في وجودِها، وهي الآن على ما كانت عليه في علمِ معبودِها»(١).

وهي شبهةٌ واهيةٌ؛ لأنَّ علمَ الله تعالى لا يستلزمُ ثبوته في العدم(٢). فلا بد من التفريق بين الوجودِ العلمي والوجودِ العيني، وأن يكونَ واضحًا أنَّ ثبوتَ الأولِ ليس إثباتًا للثاني(٣).

أمَّا الثاني لديه: أنَّ وجودَ الأعيان هو نفسُ وجودِ الربِّ وعينُه.

وهذا واضحٌ في قوله: «ومن أسمائه الحسنى العليُّ، على من وما ثمَّ إلاَّ هو؟ فهو العليُّ لذاته. أو عن ماذا وما هو إلاَّ هو؟ فعلوُّه لنفسه. وهو - من حيث الوجودُ - عينُ الموجوداتِ»(٤). وقوله: «فهو هو لا غير. فكلُّ ما تدركُه فهو وجودُ الحقِّ في أعيان الممكنات، فمن حيث هويةُ الحقِّ هو وجودُه، ومن حيث اختلافُ الصورِ فيه هو أعيانُ الممكناتِ»(٥). وغير ذلك مِن الأقوالِ الصريحةِ، والمتناثرةِ في كتابه الفصوصِ.

ولا شك أنَّ هذا الأصلَ باطلٌ أيضًا، لتضمنه إنكار وجودِ الحقِّ، وإنكار خلقه لمخلوقاته.

لذلك يرى ابنُ تيميةَ أنَّ هذا القولَ قد انفردَ به ابنُ عربي وأتباعُه عن جميعِ من أثبتوا الصانعَ عزَّ وجلَّ، وقد تبعَه في ذلك كلٌّ مِن صدر الدينِ القونوي، وعفيف الدين

---

(١) الفتوحات المكية ١: ٥٠٤، وانظر قوله في الفصوص: «إن الممكنات على أصلها من العدم..» ص ٩٦ (الفص اليعقوبي).

(٢) د. علي معبد فرغلي: التصوف بين مؤيد ومعارض ص١١٩.

(٣) د. محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة ص ٢٤٢.

(٤) الفصوص ص ٧٦ (الفص الإدريسي).

(٥) الفصوص ص١٠٣ (الفص اليوسفي).

التلمساني، وعمر بن الفارض، وعبد الحق بن سبعين. غير أنَّ ابنَ عربي كان أقربَهم إلى الإسلامِ؛ لإقرارِه الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه[1].

هذا، وفلسفةُ وحدة الوجود لدى ابن عربي لا تعبرُ عن وحدة الألوهية، بل تمثلُ مذهبًا في الوجود الذي لا تعددَ فيه ولا ثنائيةَ[2]؛ وبذلك تتحولُ الألوهيةُ إلى معنىً مجرد، ويصبحُ الإلهُ مرادفًا للوجود لا غير!

وبالتالي فإنَّ هذه الفلسفةَ لا تفسحُ المجالَ للقولِ بوجودِ الممكن؛ لأنَّ الواجبَ والممكنَ - لديه - حقيقةٌ واحدةٌ.

صحيحٌ أنَّ النقدَ الداخليَّ لعبارات ابنِ عربي في كتابه الفصوص، يؤكدُ أنَّ له مذهبًا في الوجودِ، يقومُ على الوحدة بين الخَالقِ والمخلوق، وإلغاء الاثنينية.

لكني أميلُ إلى القول بأنَّ وحدةَ الوجود لديه، ليست من قبيلِ وحدة الوجود المادية؛ التي لا تجعلُ فرقًا بين الله تعالى ومخلوقاته، كما قال بها بعضُ الفلاسفةَ القدامى، لأنَّ لدينا نصوصًا أخرى تشيرُ إلى براءته منها، كما في قوله: «وقد ثبتَ عند المحققين أنَّه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودينَ فإنما وجودُنا به، ومن كان وجودُه بغيرِه فهو في حكمِ العدمِ»[3].

لذلك يمكنُ القولُ بأنَّ ابنَ عربي كان يعتقدُ بوحدة وجود في صورة مثالية تعتبرُ العالمَ المحسوسَ بالنسبة لوجود الله تعالى، كالظلِّ لصاحبه[4].

ولا يشك أحدٌ من المسلمينَ في أنَّ الوجودَ الواحدَ هو اللهُ تعالى، أمَّا المرفوضُ لدى المسلمينَ، هو القولُ بالموجود الواحد[5]؛ وهذا الفرقُ بين القولين -في نظري- هو نقطةُ الخلافِ التي وقعَ فيها كثيرٌ من المنتقدينَ للمذهبِ، بالإضافةِ إلى تأويلِ ابنِ عربي

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ص٤: ١٧.

(٢) د. يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ص٣١٧.

(٣) الفتوحات ١: ٢٧٩.

(٤) د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١٩٧.

(٥) د. عبدالحليم محمود: قضية التصوف المنقذ من الضلال ص١٥٥.

لبعض الآيات القرآنية؛ الذي -ربما- كان تأويلاً خطئًا في نظرِ بعضِ العلماء؛ وقد أشرنا لبعضه في مواضعه المختلفة من هذه الدراسة.

موقف التفتازاني من وحدة الوجود:

مفهومُ وحدةِ الوجود:

مصطلحُ وحدةِ الوجودِ يُطلقُ ويُرادُ به معنيان:

أولاً: المعنى الإيماني:

وهو «إدراكُ حقيقة الشيء، وهو أصفى مراتب الشهود؛ أعني وجودَ مقام يضمحلُّ رسمُ الوجود فيه بالكلية بحصول الواجد في عينِ الأزليةِ، والمرادُ: وجودُ الحقِّ عينُه بعينِه حيث لا رسمَ ولا اسمَ»[1].

وهذا هو معنى قول أبي الحسين النوري ت ٢٩٥هـ: «أنا منذ عشرينَ سنةً بين الوجدِ والفقدِ؛ إذا وجدتُ ربي فقدتُ قلبي»[2].

ونلاحظُ أنَّ عامةَ علماء الصوفيَّة يحملونَ لواءَ هذا المفهوم الإيمانيِّ، وقد يُطلقونَ عليه عبارات، منها: الفناء في الفناء، والفناء عن شهود السِّوَى، والفناء عن إرادة السِّوَى، وقد يطلق عليه وحدة الوجود ـ بهذا المفهوم ـ أو وحدة الشهود.

ثانيًا: المعنى الإلحاديُّ:

وهو: مَذْهَبٌ في الوجود يقولُ: إنَّ كلَّ شيءٍ هو اللهُ، أو إنَّ اللهَ هو كلُّ شيءٍ؛ أي أنَّ اللهَ هو العالمُ، والعالمَ هو اللهُ.

وهذا المَذْهَبُ يمكنُ أنْ يُفْهَمَ بمعْنَيَيْن:

الأولُ: أنَّ اللهَ وحدَه هو الحقيقيُّ، وما العالمُ إلاَّ مجموعٌ من التجلِّيات أوالصُّدُورات التي ليس لها أيةُ حقيقةٍ ثابتةٍ ولا جوهرٍ متميِّزٍ؛ وهو مذهبُ «إسْبينوزا».

(١) معجم اصطلاحات الصوفية ص٣٧١.

(٢) التعريفات ص٢٧٨.

الثاني: العالمُ هو وحده الحقيقيُّ، وما اللهُ إلاَّ مجموعُ كلِّ ما هو موجودٌ[1]، وهذا مذهبُ «دواليك واليسَاريَّة الهيجيليَّة»؛ وكثيرًا ما يطلقُ عليه اسمُ: وحدةِ الطبيعةِ أو وحدةِ الوجود الماديَّة[2].

ولا يُماري أحدٌ في أنَّ ابنَ عربي هو الممثلُ الأكبرُ لنظرية وحدةِ الوجودِ في بيئاتِ الصُّوفيَّةِ المسلمين ـ كما بيَّنَّا ذلك سابقًا، عندما تعرّضنا لفلسفته.

وعندما تناولَ التفتازاني هذه النظريَّةَ؛ اقتصرَ -في نقده - على الجانبِ الإلحاديِّ منها، وكانت طريقتُه تسيرُ في اتجاهيْن:

الأول: الاستدلالُ بأقوال الصُّوفيَّة القائلينَ بوحدة الوجود، ثمَّ التعليقُ عليها أو الاكتفاءُ بعرْضِها فقط دونَ تعليقٍ؛ تاركًا الحكمَ عليها لفَطنة القارئ.

الثاني: الاستئناسُ بأقوال علماء الإسلامِ الثِّقَات من المتكلِّمينَ والصُّوفيَّة؛ الذين رفضوا آراءَ ابنِ عربي وأصحَابه، بعد أن وزنوها بميزانِ الشَّرْعِ المعصومِ، وبينوا ما تنطوي عليه مِن خطرٍ كبيرٍ على عقيدة التوحيد.

وقد فرَّقَ التفتازاني بين المفهومِ الإسلاميِّ لوحدة الوجود، والمفهومِ الإلحاديِّ لها، عندما ذكرَ أنَّ الوحدةَ المطلقةَ لدى العارفينَ من أهلِ السُّنَّة هي: «اضمحلالُ وجود ما سوَى الله تعالى مِن الكائنات في نظرِ العارفينَ الواصلينَ إلى درجة الفناء في الفناءِ في التوحيد، عند ظهورِ أنوارِ الواحد القهَّار».

وذكرَ أنَّ العارفَ في هذه الحالة لا يُشاهدُ غيرَ وجود الله تعالى من الأشياء كلِّها، بقوله: «ويُسمَّى انفرادُ مشاهدة الله تعالى من بين الموجوداتِ -للذهول عنها- بالوحدةِ المطلَقة التي هي نهايةُ درجات أهلِ المعرفة».

(١) ويمكن أن تسمى مدرسة الرفض العام، التي تبناها قديمًا الزنادقة أو الملاحدة أو الدهريون كما يسميهم القرآن الكريم.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (مصطلح وحدة الوجود).

أمَّا مفهومُ الوحدة المطلقة[1]، لدى أصحابِ وحدة الوجود، فيُعرِّفُه التفتازاني بقوله:

«اعتقادُ أنَّ وجودَ الكائنات . . . هو اللهُ - تعالى اللهُ عمَّا يقولُ الظالمونَ علواً كبيراً! وأنَّ ذوات الممكنات من الأرضِ والسّماوات وما بينهما من الكائنات - على ما ذهبَ إليه السُّوفسطائيَّةُ - خيالٌ وسرابٌ لا حقيقةَ لها»[2].

ولكي يُبطل التفتازاني هذا الزَّعْمَ، ذكرَ أنَّ معرفةَ الله تعالى أو الاستدلالَ عليه -وهو أساسُ الإسلام- إنَّما يتوقَّفُ على ثبوت حقائق الأشياء، وبالتالي ينبني على ذلك ثبوتُ ذوات الأنبياء وشرائعهم، وثبوتُ الجنَّة والنَّار . . ، بقوله: «ولذلك نرى أئمَّةَ الإسلام يُصدِّرون كُتُبَ علْمِ الكَلام ببيان ثبوت حقائقَ الأشياء؛ ردًا على السُّوفسطائيَّة المُكابرينَ في نفيها للحسِّ وبديهةَ الآراء؛ إذ كلٌّ من الحسِّ والعقْلِ والشَّرْعِ يشْهدُ بأنَّ حقائقَ الأشياء ثابتةٌ، والعلمَ بها متحقِّقٌ».

وقد استَعْرَضَ التفتازاني أدلَّةَ أصحابِ وحدة الوجود على صحَّة مذهبِهم، مثل:

---

(١) يذكر «ابن تيميةَ» أنَّ خيار مشايخ الصوفية لا يقولون بالوحدة المطلقة - بهذا المعنى - والمطلق بشرط، والمطلق لا بشرط؛ لأن مثل هذا القول يدخل في تعطيل الخالق، وعدمه؛ لأن المطلق بشرط الإطلاق - أو الكلي العقلي - لا يوجد إلا في الذهن فقط، وأما المطلق لا بشرط الإطلاق - أو الكلي الطبيعي - فلا يوجد في الخارج إلا معينًا، وذلك يستلزم أن يكون الله تعالى: إما موجودًا في الذهن فقط - على حسب المفهوم الأول - وإما أن يكون جزءًا من وجود المخلوقات، أو عينها - على حسب المفهوم الثاني - وكلاهما باطل. (انظر: الفرقان ص١١٨، مجموع الفتاوى ١١: ٢٣٩ - ٢٤٥).

(٢) نلاحظ أن «التفتازاني». بقوله: «ذوات الممكنات. . . خيال وسراب لا حقيقة لها»: يُعَرِّضُ بقول ابن عربي - عند تأويله للأثر القائل: «النَّاسُ نيامٌ فإذا ماتُوا انتبهوا»: «نبَّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرُّؤيا للنائم: خيال؛ فلابد من تأويله:

إنما الكون خيال	وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا	حاز أسرار الطريقة».

(انظر: الفصوص ص١٥٩ (الفص السليماني).

- يرى الدكتور / محمود قاسم، أن ابن عربي لا يريد شيئًا آخر سوى أن يبرهن لنا على أن الإدراك الخيالي أسمى مرتبةً وأكثر يقينًا من الإدراك الحسي؛ انطلاقًا من الحديث المروي في الأثر: «النَّاسُ نيامٌ فإذا ماتُوا انتبهوا»؛ وهو حديث موضوع ولا أصل له. (انظر: الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص٨٨، وراجع: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ الألباني ١: ٢١٩، حديث رقم ١٠٢).

١ - ادِّعائهم أنَّ أعيانَ الأكوان ثابتةٌ في علم الله، لا في الخارجِ - بل في الخارج خيالٌ وسرابٌ - وأنَّ تَعيُّناتها تعيُّنٌ علْميٌّ لا تعيُّنٌ عينيٌّ.

٢ - ادِّعائهم أنَّ الوجودَ المطلقَ - وهو الواجبُ عندهم - واحدٌ شَخْصيٌّ - أي لا يقبلُ التّعَدُّدَ - وموجودٌ خارجيٌّ.

٣ - ادِّعائهم أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ المنبسطُ في المظاهرِ، المتكرِّرُ عليها بلا مخالطةٍ، المتكَثِّرُ في النواظرِ بلا انقسامٍ.

٤ - ادِّعائهم أنَّ الفلاسفةَ يرمُزونَ في عدَّةِ مواضعِ مِن كلامِهم إلى أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ:

- منها قولُهم: الواجبُ هو الوجودُ البحتُ، والوجودُ بشرطِ لا.
- ومنها قولُهم: الوجودُ خيرٌ محضٌ، والعدمُ شرٌّ محضٌ.
- ومنها قولُهم: الوجودُ لا يُعقَلُ له ضدٌّ ولا مِثْلٌ.
- ومنها قولُهم: الوجودُ ليس له جنسٌ ولا فصلٌ.

٥ - تبرير أصحابِ وحدةِ الوجود لمسْلكِهم بادِّعاءِ الكَشْفِ.

وبعد تفنيد التفتازانيِّ لهذه الادعاءات - الباطلة ببديهة العقلِ والبرهان - يُلَخِّصُ موقفَه من هذا المذهبِ، بقوله: «وبالجُمْلَة: فالقولُ بأنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ(١)؛ مبنيٌّ على أصولٍ باطلة ببديهة العقلِ؛ مثل كون الوجود المطلق واحدًا شخصيًا وموجودًا خارجيًا، ومُسْتلْزِمٌ لبطلان أمورٍ اتفقَ عليها العقلاءُ: مثل كوْنِ الوجود المطلق أعْرَفَ الأشياءِ، مُشتركًا بين الموجوداتِ، مقولاً عليها بالتشكيك، معدودًا في ثواني المعقولاتِ . . .، إلى أن يقولَ: «والقولُ بالوحدة المطلقةِ؛ مثل كوْنِ

(١) وقد رد التفتازاني على قولهم بأن الواجب هو الوجود المطلق، في كتابه المقاصد؛ حيث ذكر أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج، أما الواجب فهو موجود واحد لا تكثر فيه لا بالذات ولا بالإضافات. (انظر: شرح المقاصد ١: ١٧٦، ١٧٧).

أعيانَ الأكوان في الخارجِ خيالاً وسرابًا: مُسْتلْزِمٌ لجعْلِ السَّماوات والأرضينَ وما بينهما من المَلائكة والأنبياء والمرسلينَ وأممهم من الجنَّة والنَّاس أجمعينَ تماثيل المشعوذينَ، وشرائعهم خُزُعبْلات اللاعبين. وذلك عَيْنُ مَذْهَب السُّوفسطائيَّة الملاعين».

ثمَّ يبيِّنُ التفتازاني أنَّ الإيمانَ بالشَّيء على خلاف ما هو عليه ليس بإيمان به. ولهذا فقد نفى اللهُ تعالى الإيمانَ عن اليهود، بقوله: ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ** ﴾[1]؛ لأنَّهم قالوا: ﴿ **..عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ...** ﴾[2].

وبناءً على ذلك، فإنَّ إيمانَ أصحاب وحدة الوجود بالله تعالى، ليس بإيمان لأنَّهم يعتقدون أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ الذي لا وجودَ له في الخارجِ.

وكذلك إيمانهم بالملائكةِ والكتبِ والرُّسلِ.. ليس بإيمان؛ لأنَّهم يعتقدون أنَّ الكلَّ خيالٌ وسرابٌ.

وكذلك إيمانهم باليوم الآخر، ليس بإيمان لاعتقادهم أنَّ العذابَ عُذوبةٌ لا شدَّة فيه ولا عقوبة[3]! وهو اعتقادٌ بالعذابِ على خلاف صفته المعروفة.

والتفتازاني يَجْعَلُ القولَ بوحدة الوجود أعظمَ خطرًا من القول بالحلول أو الاتحاد، بعد أنْ فرَّقَ بين المذهبين، بقوله: «وقد يُتوهَّمُ بناءً على عَدمِ الشُّعور بمعنى الحلول والاتحاد، أنَّ الوجوديَّةَ حُلوليَّةٌ واتحاديَّةٌ، وليس كذلك. إذ الحلولُ والاتحادُ إنَّما يكونُ بين موجودَيْنِ متغايرَيْنِ في الأصْلِ. والوجوديَّةُ يجعلونَ اللهَ تعالى عَيْنَ وجود الممكنات، فلا مغايرةَ بينهما ولا اثنينية؛ فلا يُتصوَّرُ - حينئذٍ - ههنا تحقُّقُ الاتحاد والحلول.

بل تلك زندقةٌ أخرى أفحشُ منهما، باطلةٌ ببديهة العقول؛ إذ القائلونَ بهما لا يجعلونَ اللهَ تعالى أَمْرًا اعتباريًا لا وجودَ له في الخارجِ، ولا يتفوَّهونَ بهما إلاَّ في بعض الأفراد. وهؤلاء يجعلونَ اللهَ تعالى أمْرًا اعتباريًا لا وجودَ له في الخارجِ، ثمَّ يجْعلُونَه

(١) سورة البقرة: ٨.

(٢) سورة التوبة: ٣٠.

(٣) كتاب الفصوص ص١٠٩.

وجودَ جميع الأشياء - حتى وجود القاذورات[١] - سبحانه وتعالى عمَّا يقولُ الظالمونَ والجاحدونَ عُلُوًا كبيرًا!».

والحقُّ أنَّ مفهومَ الوجود من أكثر الأشياء غموضًا وكليةً[٢]، وهو من الاعتبارات العقليَّة التي لا وجودَ لها في الخارج، وكذلكَ لفظ المطلق، لا يدُلُّ على شيءٍ مُعَيَّن.

وهذا ما حاول التفتازاني توضيحَه وبيانَه؛ عند إبطاله لمذهب وحدة الوجود بالمفهوم -الإلحاديِّ- حيث يرى أصحابُه - أيضًا - أنَّ وجودَ الله تعالى هو الوجودُ المُطلقُ.

هذا، ونلاحظُ التأثيرَ الواضحَ لشيخ الإسلامِ ابنِ تيميةَ في فكرِ التفتازانيِّ؛ فقد ذكرَ ابنُ تيميةَ أنَّ المُطلقَ من المعاني نوعان:

١- مطلقٌ بشرط الإطلاق.

٢- ومطلقٌ لا بشرط الإطلاق.

وكذلك الألفاظ: المطلقُ منها قد يكونُ مطلقًا بشرط الإطلاق، كقولنا: الماءُ المطلقُ والرقبةُ المطلقةُ. وقد يكونُ مطلقًا لا بشرط الإطلاقِ، كقولنا: إنسانٌ - أي غير مشروط بأن يكونَ كوجود زيد أو عمرو..

وخَلُصَ ابنُ تيميةَ إلى أنَّ: «المُطلقَ بشرط الإطلاق من المعاني: ليس له وجودٌ في الخارج، فليس في الخارج إنْسانٌ مُطلقٌ؛ بلَ لا بدَّ أن يَتَعيَّنَ بهذا أو ذاك. وليس فيه حيوانٌ مُطلقٌ، وليس فيه مطرٌ مُطلقٌ بشرْط الإطلاق؛ إذ لكلِّ موجود حقيقةٌ يتميَّزُ بها، وما لا حقيقةَ له يتميَّزُ بها ليس بشيء»[٣].

وإذا كانَ مفهومُ الوجود المُطلق تجريدًا صرْفًا لا يَدُلُّ على شيء، بل هو واللاوجودُ - أو العدمُ - سواء، كما يرى بعضُ الفلاسفة[٤]. فإنَّ القولَ بأنَّه «الواجبُ»؛ لا يخلو من

(١) يري العقاد: أنه لا يوجد في الكون قبح أو شر لدى صوفية وحدة الوجود إلا بالمقابلة بين بعض الموجودات وبعضها، دون الوجود المطلق الذي لا يقبل التعين. انظر كتاب: الله - كتاب في نشأة العقيدة الإلهية - ص ٢٠١.
- وهذا بلا شك مخالف للطبيعة الإنسانية التي تميل إلى الحسن وتنفر مما هو قبيح.

(٢) د. عبد الرحمن: الزمان الوجودي ص٣، ٤.

(٣) انظر: ابن تيمية: حقيقة مذهب الاتحاديين - أو وحدة الوجود - وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية ٤: ٢١.

(٤) هيجيل وشيعته، كما يرى صاحب كتاب فلسفة وحدة الوجود ص٤٤.

التناقض العجيب؛ لأنَّ الواجبَ ـ الذي هو عينُ وجود الممكنات لدى أصحاب وحدة الوجود ـ حينئذ لاَ يكونُ له تأثيرٌ في الممكنات ـ من الأرض والسَّماوات وما بينهما من الكائنات ـ لامتناع تأثير الشيء في نفسه! وكذلك لا يكونُ الواجب تأثيرٌ في ماهيَّات الأشياء أيضًا: «لأنَّ الماهيَّات عندَ الفلاسفة الوجوديَّة غيرُ مجْعولة بجَعْلِ الجاعل»!

وقد أبطلَ التفتازاني ذلك كلَّه، لكونه تعطيلاً للصانع، وأصابَ حين فرَّقَ بينَ الوجود المطلق والوجود الواجب، بقوله: «إنَّ الوجودَ المطلقَ مفهومٌ كُلِّيٌّ لا تَحقُّقَ له في الخارجِ، وإنَّما وجودُه في الذِّهن، وقبلَ الذِّهن معدومٌ محضٌ، وله أفرادٌ كثيرةٌ لا تكاد تتناهى، وهو أعرفُ الأشياء. والواجبَ موجودٌ في الخارجِ، غيرُ معلومٍ بالكُنْه ـ باعتراف الأصفياء ـ ولا مسبوقَ بالعَدَم، واحدٌ لا تكثُّرَ فيه أصلاً، لا بالأجزاء ولَا بالجزئيَّاتَ، غيرُ مفتقرٍ في الوجودِ إلى شيءٍ من الكائنات».

والخلاصةُ:

أنَّ مَنْ زَعَمَ أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ الـمُطلقُ بشرط الإطلاق، قد نفى صفةَ الوجودِ عنه ـ سبحانه وتعالى. ومَن زعَمَ أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ الـمُطلقُ بلا شرْطٍ:

١ - فإن قالَ بعدمِ وجوده في الخارجِ، فلا كلام.

٢ - وإن قال بوجوده: فلا يوجد إلاَّ مُعيَّنًا، فلا يكونُ للحقِّ وجودٌ إلاَّ وجودَ الأعيانِ؛ فيلْزمُ محذورانَ:

أحدُهما: أنَّه ليس للحقِّ وجودٌ سوى وجود المخلوقات.

الثاني: التناقضُ، وهو قولُه إنَّه الوجودُ المُطلقُ دون الـمُعيَّن(١).

هذا، وقد أصابَ التفتازاني كبدَ الحقيقة عندما فرَّقَ بين الحلول والاتحاد، وبين وحدة الوجودِ بالمفهومِ الإلحاديِّ له، مخالفًا بذلك ابنَ تيميةَ الذي يجعلُ المذهبينَ مذهبًا واحدًا(٢).

(١) حقيقة مذهب الاتحاديين ٤: ٢٢، بتصرف يسير.

(٢) راجع: السابق ٤: ٤ وما بعدها.

فالحلولُ والاتحادُ - كما أسلفنا - مذهبان يُعبِّران عن الحالة القصوى للفناء الصُّوفي، وما يصدُرُ عنهما من عبارات يصحُّ تأويلُهاَ؛ لأنَّهاَ لا تدعو للَحلول أو الاتحادَ حقيقةً مع الخالق؛ بحيث تصيرُ الذاتانِ المختلفتان ذاتًا واحدةً، وإنْ كان الإسَلامُ يرفضُ التصريحَ بمثلِ هَذه العباراتِ، سدًا للذَرائعِ وحفاظًا على عقيدةِ عوامِ المسلمينَ.

أمَّا وحدةُ الوجود؛ فهي فلسفةٌ لا تُفرِّقُ بين الواجبِ والممكنِ، أو بين المُطلقِ والمُعيَّنِ، أو بين الخالقَ والمخلوقِ . . .

فهي فلسفةٌ تجمعُ بين المتناقضات؛ لأنَّ أصحابَها يقولونَ بوجودِ الله، ثمَّ ينْفُونَ وجودَه في الوقتِ نفسه، أو يجعلونَه وَجودَ جميعِ الأشياءِ!

●●●

الفصل السادس:

موقف التفتازاني من فلسفة وحدة الأديان

مفهومُ وحدةِ الأديانِ لدى ابنِ عربي.

موقفُ التفتازانيِّ مِن وحـدةِ الأديانِ لدى الصُّوفيَّةِ.

●●●

مفهوم وحدةِ الأديان لدى ابن عربي:

يتلَخَّصُ مَذْهَبُ وحدةِ الأديانِ لدى ابنِ عربي وطائفةٍ مِن الصُّوفيَّة، فيما يلي:

«أنَّ الكُلَّ يعبدونَ الإلهَ الواحدَ المُتَجلِّيَ في صورهم وصور جميعِ المعبودات. أمَّا الغايةُ الحقيقيَّةُ مِن العبادة فهي التَحقُّقُ من الوحدة الذاتيَّة معه والتَحقُّقُ بها»[1].

وحَاصلُ ذلك: أنَّ على الإنسان ألاَّ يقصر عبادتَه على معبود واحد فقط، ويُنْكرَ ما عداه؛ فيُحْرَم الخيرَ الكثيرَ، أو كما يُشيرُ ابنُ عربي إلى ذلك في كتابه الفصوص، بقوله: «والعارفُ المُكمَّلُ مَنْ رأى كلَّ معبود مجلى للحقِّ يُعْبَدُ فيه؛ ولذلك سَمَّوْه كلُّهم إلهًا، مع اسمه الخاص بحجرٍ أو شجرٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ أو كوكبٍ أو ملَك، . . . . »[2].

وفي مَوْضعٍ آخرَ من الفصوص، يقول: «فإيَّاكَ أنْ تتقيَّدَ بعقد مَخْصُوص وتكْفُرَ بما سواه فيفوتك خيرٌ كَثيرٌ، بل يفوتك العلْمُ بالأمْر على ما هو عليه. فكنْ في نفسكَ هيُوليًا - أي قابلاً لصور المعتقدات كلِّها - فإنَّ اللهَ تعالى أوسَعُ وأعظمُ من أن يحصُرَه عَقْدٌ دونَ عقد»[3]!

---

(١) د. طلعت غنام: أضواء على التصوف ص ٢٦١، ٢٦٢.

(٢) الفص الهاروني ص ١٩٥.

(٣) الفص الهودي ص١١٣.

ويتضحُ من أقوال ابن عربي أنّه يُصَوِّبُ عبادةَ الأوثان، بل جميعَ المعتقدات الباطلة. وقد فصَّلَ التفتازاني كلَّ هذه الأقوال وفنَّدَها، وردَّ عليها.

غيرَ أنَّ الغريبَ ـ بعد ذلك ـ أنَّ نفراً من العُلماءِ ينفونَ عن ابنِ عربي مثلَ هذا الاعتقاد:

فالإمامُ الشَّعْرَانيُّ ت ٩٧٣ هـ ـ مثلاً ـ يُشيرُ إلى أنَّ ابنَ عربي لم يقلْ بوحدة الأديان، ولم يقلْ بإيمان فِرْعَوْنَ[١]، بل يتفقُ مع جمهورِ السلفِ والخلفِ على كفره[٢].

وكذلك يرى المستشرقُ «بلاثيوس» أنَّ ابنَ عربي لم يكن له مذهبٌ عامٌّ أدَّى به إلى القول بوحدة الأديان، وأنَّه ليس له سوى بضعة أبيات من الشِّعْر الذي أنْشَدَه في هذا المجالَ؛ والذي أشارَ به إلى تشبيبه بديانة كليَّة أساسُها الحُبُّ[٣].

يقولُ بلاثيوس: «وابنُ عربي لا يُقرِّرُ أنَّ خليطًا من القواعد والمناهج الملتقطة من مُخْتَلَف الملل، هو الدواءُ الضروريُّ الناجعُ للوصول إلى الاتحاد. بل حقيقةُ الأمر أنَّ ابنَ عربي شَأنُه شأنَ كلِّ مسلم؛ يرى أنَّ الإسلامَ لم يأتِ للقضاء على الديانتين المُنَزَّلتيْن، وهما: اليهوديَّة والمسيحيَّة، بل ليكملهما.... إلى أن يقول: «.. وخارجُ بعض الأبيات في أشعاره المشبوبة، المتَّسمَة بالمبالغة، والتي فيها يبدو أنَّ ابن عربي يضعُ دينَ الحُبِّ الصُّوفي فوقَ كلِّ الأديان ـ فإنِّي لا أجدُ أيَّ أساس وثيق مبنيٍّ على الوثائق في كُتُبه الدينيَّة تُبرِّرُ هذا الظَّنَّ باعتقاده في ديانة كليَّة جامعة للكمال الزُّهْديِّ»[٤].

كما أن ابنَ عربي يُحذِّرُ أتباعَه من الاعتقاد بدينٍ واحدٍ والكُفرِ بما سواه!! ويُعَدُّ ذلك نتيجةٌ طبيعيةٌ لقوله واعتقاده بوحدة الوجود.

---

(١) وهذا مخالف لتصريح «ابن عربي» نفسه بإيمان «فرعون»، وذلك بقوله: «فقبضه ـ عند الغرق ـ طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث؛ لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام. والإسلام يجب ما قبله» (الفص الموسوي ص٢٠١).

(٢) اليواقيت والجواهر ١: ٣٣.

(٣) د. محمد فوقي حجاج: شخصيات صوفية ٢: ١٣٤، ١٣٥.

(٤) بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٦٥، ٢٦٦، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي.

وأمَّا الأبياتُ الشِّعْرِيَّةُ التي أشارَ إليها بلاثيوس ؛ والتي تُشيرُ - برأيه - إلى دينِ الحُبِّ الصُّوفي ؛ الذي جعله ابنُ عربي فوقَ كلِّ الأديان ، هي قوله :

لقد كنتُ قبلَ اليومِ أنكرُ صاحِبي	**إذا لم يكن ديني إلى دينه داني**
لقد صارَ قلبِي قابلاً كلَّ صورةٍ	**فمرعًى لغِزْلانٍ وديرٌ لرُهبانِ**
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ	**وألواحُ توراة ومصحفُ قرآنِ**
أدينُ بدينِ الحُبِّ أنَّى توجهتْ	**ركائبُه، فالحُبُّ ديني وإيماني[1]**

ويرى بعضُ الباحثينَ[2] أنَّ ابنَ عربي يُشيرُ في البيت الأخير من هذه الأبيات ، إلى دينِ الإسلامِ ؛ الذي سمَّاهُ دينَ الحبِّ ؛ لقوله تعالى : ﴿ **فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ . . .** ﴾[3] .

والملاحظُ من هذه الأبيات أنَّ ابنَ عربي ، قد جعلَ من قلبه هيكلاً لجميع المعتقدات - الصحيحة والفاسدة على السواء - انطلاقًا من مذهبه في الحُبِّ الذي تقاسمَتْه صورُ المعتقدات كلُّها ، وهامَ به المُحبُّونَ - العابدونَ - فطفقوا يُعَبِّرونَ عن هذا الحُبِّ في كلِّ محراب ، وبكلِّ لُغَة ! وهذا أمرٌ لا يُقرُّه الإسلامُ بحالٍ .

ولَستُ بصَدد بيانِ موقف الإسلام من هذا ، فقد كفانا الإمامُ التفتازاني ذلك . وإن كانَ لابنِ عربي أقوالٌ صريحةٌ تدلُّ على اعتقاده بوحدة الأديان ، مثل قوله :

عَقَدَ الخلائقُ في الإله عقائدًا	**وأنا اعتقدتُ جميعَ ما اعتقدوه[4]**

وغير ذلك من الأقوال النثريَّة الصّريحة ، في كتابه الفصوص ؛ والتي أشرنا إلى بعضها في مواضعها المختلفة من هذه الدراسة .

---

(١) ابن عربي : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ص٤٩ ، ٥٠ ، تحقيق د . محمد عبد الرحمن نجم الدين الكردي .

(٢) د . محمد فوقي حجاج ، في كتابه شخصيات صوفية ص١٣٦ .

(٣) سورة آل عمران : ٣١ .

(٤) عزاه ابن تيمية لابن عربي ، انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ١ : ٨١ -٨٣ . وأورده د . أبو العلا عفيفي ، عند عرضه لأقوال ابن عربي في جزء التعليقات على فصوص الحكم ص٥ . كما أورده صاحب كتاب مدخل إلى التصوف الإسلامي على لسان ابن عربي ص٢٠٤ .

موقف التفتازاني مِن وحدة الأديان لدى الصوفية:

يَسوقُ التفتازاني بعضَ الأقوال الدَّالَّة على مُعْتَقَد وحدة الأديان؛ والذي نادى به بعضُ الصُّوفيَّة، ثمَّ يَردُّ عليها ويُبْطِلُها بالعقلِ والنقلِ معًا.

ويمكنُ بلورةُ موقفِ التفتازانيِّ مِن قضيَّةِ وحدةِ الأديانِ، مِن خلالِ النقاطِ التالية:

أولاً: قولُه: «كَبُرَت كلمةً تَخْرُجُ من أفواههم: أنَّ كُلَّ مَن ادَّعى الألوهيَّةَ فهو صادقٌ في دعْواه». ويُدَلِّلُ على كَذب هذه الدعوى، بآيات من القرآن الكريم، منها: قولُه تعالى: ﴿**وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ**﴾[1].

ووجه الاستشهادِ بالآية: أنَّ اللهَ تعالى يجازي مَن يدعي الألوهيةَ بأن يدخله جهنم.

ومنها ـ حكايةً عن فرعَونَ ـ قولُه تعالى: ﴿**فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ (٢٤) فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ**﴾[2]. ووجه الاستشهاد بالآية: أنَّ فرعونَ اللعينَ عندما ادعى الألوهيةَ؛ كان التنكيلُ به جزاءً محتومًا له؛ لأنَّ النكَالَ بمعنى التنكيل، كالسلامِ بمعنى التسليم[3].

ثمَّ يُعَقِّبُ التفتازاني على ذلك، بقولِه: «والصَّادقُ في الدَّعوى لا يكونُ جهنَّميًا مُذَلاً، ولا ظالـمًا مُنكَّلاً».

ثانيًا: قولُه: «وكَفَرَتْ طائفةٌ يَصْدُرُ عن أشْبَاههم: أنَّ كلَّ مَن عَبَدَ الأصنامَ فقد عَبَدَ اللهَ تعالى، لكنَّه أخطأ في طريقِ العبادة».

ثالثًا: عَرَضَ التفتازاني تفسيرَهم للآياتِ القرآنيَّةِ، التي يرَوْنَ أنَّها تدْعَمُ موقفَهم

(١) سورة الأنبياء: ٢٩.

(٢) سورة النازعات: ٢٤، ٢٥.

(٣) راجع: مفاتيح الغيب ١٦: ١٩٧.

هذا، منها قولُه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1]؛ حيث يُفَسِّرون ﴿وَجْهُ اللَّهِ﴾: بذات الله، لا بالجهة التي رضيها. ومنها قولُه تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[2]؛ حيث يُفسِّرونَ ﴿وَقَضَىٰ﴾: بحكمَ وقدَّرَ، لا بأوجبَ وأمرَ.

رابعًا: أوردَ التفتازاني أكثرَ من عشرينَ دليلاً قرآنيًا، على فِرْيَة إيمانفرعَونَ- كنتيجة مباشرة لقولِهم بوحدة الأديان.

تعقيب:

لا شكَّ أنَّ رغبةَ الجمع بينَ الأديان في قالَب واحد؛ هي رغبةٌ زائفةٌ وغيرُ مقبولة- عقلاً وشرْعًا- إذ كيفَ يُمكنُ لنا أن نُسَوِّيَ بين الدِّين الصَّحيح والأديان الباطلة، وكيفَ يمكنُ جمعُها الآنَ بعدما أصابَ بعضَها التحريفُ والتبديلُ؟! هذا في نطاقَ الأديان الكتابيَّة، فماذا لو تعدَّى الأمرُ إلى الأديان الوثنيَّة؟! إنَّها فكرةٌ قد تستهوي دُعاةَ التقريب بين الأديان، أو حوارِ الثقافات.. ولا يمكنُ بحَال أن تسْتحيلَ واقعًا مَلْموسًا؛ لأنَّها صعبةُ المنالَ في مذاهبَ الدينِ الواحد، فكيف بالأديان المتباينة؟!!

ومهما يكُنْ من أمر هذه الدعوى، وإن بدت لنا أنَّها تُعبِّرُ عن نزعة إنسانيَّة سامقة، تتجاوزُ الفوارقَ بين الأديان، وتلفظُ التَّعصُّبَ لها جانبًا، وتنظمُ أتباعَها فيعقد فريدٍ؛ بحيث تحلُّ المَحبَّةُ والوحدةُ والألفةُ محلَّ الكراهيَّة والفُرقة والاختلاف.. فقد امتدَّ تأثيرُها إلى وقتنا الحاضر؛ حيث اعتنقت هذه الفكرةَ ودعت إليها فرقُ القاديانيَّة والبابيَّة والبهائيَّة، وكُلُّها من الفرق الخارجة عن الإسلام؛ بل إنَّ البهائيَّةَ قد تعدَّت بها إلى القول بوحدةَ الأوطانَ، ووحدةَ اللُّغة، ووحدة الجنسِ أو المساواة التَّامَّة بين الرجلِ والمرأة[3].

صحيحٌ أنَّ الأديانَ السماويَّةَ بينها وحدةٌ؛ باعتبارِ أنَّها من مَصْدَرٍ واحد، وأنَّها تتفقُ

---

(١) سورة البقرة: ١١٥، وانظر: تأويل ابن عربيل هذه الآية في الفصوص ص١١٣.

(٢) سورة الإسراء: ٢٣، وانظر: تأويل ابن عربي لهذه الآية في الفصوص ص٧٢.

(٣) د. غالب علي عواجي: فرقٌ معاصرةٌ تنتسبُ إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها ٢: ٥٠٥، وانظر: د. عبدالمنعم النمر: النحلة اللقيطة البابية والبهائية تاريخ ووثائق، ص٦٢ وما بعدها.

في الدَّعوة إلى الله تعالى، وإلى مكارم الأخلاق؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ **شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ..** ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ **قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ** ﴾[2].

لكن ما انتهتْ إليه الدياناتُ السابقةُ من تبديل وتحريف لا يَصْلُحُ أنْ يكونَ ديانةً عامَّةً تستوعبُ الكلَّ، وتلبِّي حاجاتهم، كما أنَّ الإسلامَ جاءَ مُصحِّحًا لما طرأ على هذه الديانات من تحريف أو تبديل، ونزل القرآنُ الكريمُ مهيمنًا على الكتب السماوية السابقة ومكملاً لها، كما في قوله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ** ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿ **وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا** ﴾[5].

ولكن ليس معني هذا أنَّ الأديانَ لا يُمكنُ أن تتعايشَ معًا في بيئةٍ واحدةٍ، أو أن تقومَ بينها علاقةٌ من التسامُحِ والعدالةِ والمودَّةِ..

كلاَّ، فالإسلامُ لا يحكمُ بالفناءِ على أتباعِ الدياناتِ الأخرى؛ فقد عاشوا في كنفه قرونًا عديدةً، آمنينَ مطمئنينَ.

(١) سورة الشوري: ١٣.

(٢) سورة البقرة: ١٣٦.

(٣) سورة المائدة: ٤٨.

(٤) سورة آل عمران: ٨٥.

(٥) سورة المائدة: ٣.

ولم يُطلقْ عليهم لفظُ الكفر أو الكُفَّار، وإنَّما سُمَّوا بأهْل الذِّمّة[1] والعهْد، ونَعموا بالحريَّة الدينيَّة، وتقلَّدوا أرفعَ المناصبِ؛ كما عبَّرَ عن ذلك أحدُ الشعراءِ المصريينَ، بقوله:

يهودُ هذا الزمانِ قد بَلَغُوا	غايةَ آمالِهمْ وقدْ مَلكُوا
العِزُّ فيهم والمالُ عِنْدَهم	ومنهم المستشارُ والمَلكُ
يا أهلَ مِصْرَ، إنِّي نصَحتُ لكم	تَهوَّدوا، قد تهوَّدَ الفَلكُ[2]!

هذا، ويمكنُ أن تتَّحدَ الأديانُ - معًا - في الأهداف العامَّة، منها:

١- مواجهةُ وصدُّ موجات الإلحاد، التي تظهرُ في المجتمعاتِ من حينٍ لآخرَ.

٢- محاربةُ السُّفورِ والإباحيَّة وظاهرة التخنُّث بين الشباب.

٣- الدعوةُ إلى مكارمِ الأخلاقِ وفضائلِ الأعمال.

وغيرُ ذلك من الأمور التي يمكن أن تتفقَ عليها الأديانُ جميعُها. أمَّا تذويبُ الفوارقِ بين الأديان؛ بحيث يتساوى التوحيدُ مع التثليث، أو يتساوى النَّاسخُ مع المنسوخ. . فهذا قضاءٌ مُبْرَمٌ على الأديان كلِّها. وإن جاءت هذه الدعوى تحتَ أيِّ لافتة برَّاقة؛ فهي دعوى مشبوهةٌ، حتى وإن تزيَّا أصحابُها بزيِّ العلماء وسُمَّوْا بأسماء المسلمينَ!

وأمَّا دفاعُ بعضِ العُلَماء - من أمثال الشعرانيِّ - وتبرئتُهم لابنِ عربي من القول بوحدة الأديان، وبإيمان فرْعَونَ، وبتصويب عبادة بني إسرائيلَ للعجلِ. . وغيرها؛ إنَّما مَردُّه - من وجهة نظري - إلى أنَّ الإمامَ الشَّعرانيَّ كان يميلُ إلى الاعتقاد بأنَّ هذه الأمورَ الباطلةَ - عقلاً وشرْعًا - مدسوسةٌ على ابنِ عربي.

والملاحظُ أنَّ التفتازانيَّ - في كتابِ الردّ - يقصر النقلَ عن ابنِ عربي في قضيةِ وحدةِ

(١) د. يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ص٧، د. إبراهيم سليمان عيسى: معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام ص١٥.

(٢) الإمام السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ٢: ١٨٢.

الأديانِ، وإنْ بدا لنا - في جميعِ أقوالِه - أنَّه يتحدَّثُ بصيغةِ الجمعِ.

والمعروفُ أنَّ ابنَ عربي لم يقلْ وحده بذلك، بل شاركَه ابنُ الفارضِ أيضًا، عندما قال:

وإنْ عبدَ النارَ المجوسُ - وما انطفت — كما جاء في الأخبارِ - مِن ألف حجّةِ

فما عبدوا غيري، وإن كان قصدُهم — سوايَ، وإن لم يعقدوا عقدَ نيَّةِ

رأوْا ضوءَ نوري مرةً، فتوهموه ناراً، فضلوا في الهدى بالأشعةِ[1]

وليس معنى ذلك أنهما - ابنُ عربي وابنُ الفارضِ - يُمثِّلان الصُّوفيَّة في القول بوحدة الأديان، بل هناك الكثيرُ ممن ذهبَ مَذْهَبَهما، كالجيليِّ ت ٨٣٥ هـ، وصدرِ الدين القونويِّ ت ٦٧١ هـ، وعفيفِ الدين التلمسانيِّ ت ٦٨٨ هـ، وغيرهم[2].

ويبقى القولُ بأنَّ وحدة الأديانِ هي دعوى صريحةٌ إلى التحللِ من روابطِ الدينِ والخلقِ: ويصبحُ لا معنى للرسلِ والرسالاتِ، ولا للمسئوليَّةِ والجزاءِ، ولا للتكاليفِ والعباداتِ[3]. ويُصبحُ لا معنى - أيضًا - لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**..﴾[4]، وغيرها من الآياتِ التي تُنزِّه الإسلام عن العقائدِ الباطلةِ والفاسدةِ!

●●●

(١) ديوان ابن الفارض ص١١٤، ١١٥، تقديم أ. كرم البستاني.

(٢) د. محمد ربيع هادي المدخلي: حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة ص ٣٠.

(٣) د. عبد الرحمن محمد المراكبي: التصوف الإسلامي بين أنصاره وخصومه ٢: ٤١٧.

(٤) سورة آل عمران: ١٩.

الفصل السابع:

موقف التفتازاني من النبوة والولاية

مفهومُ النّبوة والولايةِ عند الصُّوفيَّة.

حديثُ ابنِ عربي عن النبوة والولاية.

موقفُ التفتازانيِّ مِن النبوة والولاية.

●●●

مفهوم النبوة والولاية عند الصوفية:

أولاً: مفهومُ النّبوّة:

النبوّة عند الصُّوفيَّة، هي: «الإخبارُ عن الحقائقِ الإلهيَّة، أي عن معرفة ذات الحقِّ وأسمائه وصفاته وأحكامه.. وهي على قسْمَيْن:

الأول: نبوَّةُ التعْريفِ: وهي الإنباءُ عن مَعْرِفة الذَّات والصِّفات والأسْماء.

الثاني: نبـوَّةُ التشريعِ: «وتشْمَلُ جميعَ ذلك؛ من تبليغِ الأحكامِ والتأدُّبِ بالأخلاقِ والتعْليمِ بالحكْمة والقيامِ بالسياسة، وتُخَصُّ هذه بالرِّسالة»[1].

ومن النبـوَّة اشْـتُقَّ لفـظُ النَّبيِّ؛ وهـو مَن أُوحِيَ إليـه بواسـطة الملَك، أو بالنَّفْث في الرَّوْعِ، أو عن طريق الرُّؤْيا الصَّالحة.

ولا شكَّ أنَّ النبـوَّةَ اصْطفاءٌ من الله تعالى، لقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[2] وهؤلاء الرِّجالُ الـمُصْطَفونَ من أبناء آدمَ، تتلقفُهم العنايةُ الإلهيَّةُ مِن نشْأتِهم الأولى لِتَقِيَهمْ أوضارَ الطبيعةِ البشريَّة، وترقى بهم

(١) معجم اصطلاحات الصوفية ص١١٤.

(٢) سورة الحج: ٧٥.

صعدًا في مدارج الكمال، وتُرشّح قُلُوبَهم الكبيرةَ لاستقبال ما يَفدُ به الملأ الأعلى»(١). فالنبوةُ تكليفٌ بالرسالةِ، وتشريفٌ - أيضًا - لشخصِ المُرسَلِ.

ثانيًا: مفهومُ الولاية:

إنَّ أصلَ الولاية: «هي المحبَّةُ لله تعالى، والقُرْبُ منه. وهي بهذا ضدُّ العداوة؛ لأنَّ أصْلَها يعودُ إلى البُغْضِ والبُعْد»(٢).

والولايةُ ثابتةٌ بشرائطها لمنْ يَنْطبقُ عليه قولُه تعالى: ﴿**أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (٦٣) لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾(٣).

وبناءً على ذلك، فإنَّ الأنبياءَ - صلواتُ الله وسلامُه عليهم جميعًا - في أعلي درجات الولاية؛ لانطباق شروط الولاية عليهم من ناحية، وللاصطفاء الإلهيِّ لهم - بالرسالةِ والوحيِ - من ناحية أخرى. ومَهْمَا حصَّلَ الوليُّ من رفعة فهي دونَ درجة النبيِّ: «وقد اتفقَ سلفُ الأمَّةِ وأئمتُها وسائرُ أولياء الله تعالى، على أنَّ الأنبياءَ أفضلُ من الأولياء الذين ليسوا بأنبياء»(٤).

ثمَّ بعد طبقة الأنبياء، فإنَّ أفضلَ الأممِ هي أُمَّةُ محمد ﷺ، لقوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾(٥).

وأفضلُ أمَّة محمد ﷺ؛ هم السَّابقونَ الأولونَ من المهاجرينَ والأنصار؛ لقوله تعالى: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾(٦) وأفضلُ السَّابقينَ الأولينَ: الخلفاءُ الأربعةُ، والمُبَشَّرونَ بالجنَّة من

(١) الشيخ محمد الغزالي: عقيدة المسلم ص١٨٥.

(٢) التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه ص٣٦٠.

(٣) سورة يونس: ٦٢ - ٦٤.

(٤) ابن تيمية: الفرقان ص٩٩.

(٥) سورة آل عمران: ١١٠.

(٦) سورة التوبة: ١٠٠.

الصحابة. ثمَّ سائرُ الصَّحابة. ثمَّ يأتي في ترتيب الأفضليَّة، أهلُ القرون التالية، لقوله ﷺ: «**خيرُ القرونِ القرنُ الذي بُعثتُ فيه، ثمَّ الذينَ يَلُونَهم**»[1].

هذا، ولا يُماري أحدٌ من العُلماء في أنَّ النبوَّةَ في شَخْصٍ أفضلُ من الولاية في شَخْصٍ آخرَ. بل إنَّ نبيًا واحدًا أفضلُ من جميعِ الأولياء[2].

غيرَ أنَّ التفتازاني يَنقلُ عن ابن عربي تفضيلَه للوليِّ على النبيِّ. وينقلُ ما ادَّعاهُ من ختمٍ للولاية[3] -كما أنَّ هناك ختمًا للنبوة- ويُنكرُ عليه رؤيتَه للنبيِّ ﷺ في المَنام وقدأعطاهُ الفصوصَ، وأمرَه بإشاعته بين النَّاسِ.

حديث ابن عربي عن النبوة والولاية:

قَبْلَ أنْ نُبيِّنَ مدَى الصِّحة فيما أوْرَدَه التفتازاني، نَسُوقُ طائفةً من أقوالِ ابنِ عربي عن النبوَّةِ والولايةِ، من كتابه الفصوص:

١- يري ابنُ عربي أنَّ نبوَّةَ التشْريعِ مُنقطعةٌ بعد موت الرَّسول الخاتمِ ﷺ، أمَّا الولايةُ فهي غيرُ منقطعة؛ حيث يقول: «وليس هذا العلْمُ إلاّ لخاتمِ الرُّسلِ وخاتمِ الأنبياء، وما يراه أحدٌ من الأنبياء والرُّسلِ إلاّ من مشْكاة الرَّسول الخاتمِ، ولا يراه أحدٌ من الأولياء إلا من مشْكاة الوليِّ الخاتمِ؛ حتى إنَّ الرُّسلَ لا يَرَوْنَهُ -متى رأوْه- إلاّ من مشْكاة خاتمِ الأولياء: فإنَّ الرِّسالةَ والنبوَّةَ - أعني نبوَّةَ التشْريعِ والرِّسالة - تنقطعان، والولايةَ لا تنقطعُ أبدًا»[4]. ويقولُ في موضعٍ آخرَ: «واعلمْ أنَّ الولايةَ هي الفَلَكُ المُحيطُ العامُّ، ولهذا لم تنْقَطِعْ؛ ولها الإنباءُ العامُّ. أمَّا نبوَّةُ التشْريعِ والرِّسالة فمُنْقطعةٌ»[5].

(١) رواه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١) من حديث أبي سعيد الخُدري - رضي الله عنه - مرفوعًا.
(٢) العقيدة الطحاوية ص٤٩٢، تحقيق جماعة من العلماء.
(٣) راجع: السابق ص٢٢٨، ٢٢٩.
(٤) فصوص الحكم ص٦٢.
(٥) السابق ص ١٣٤.

٢- ويرى ابنُ عربي - أيضًا - أنَّ الوليَّ يُوحي إليه كما يوحَي إلى الرَّسول، بقوله: «فإنَّه - أي الوليّ - أخذَ من المعْدن الذي يأخُذُ منه الملَكُ الذي يوحي به إلى الرَّسول»(١).

٣- وأمَّا حديثُ ابنِ عربي عن خَتْمِ الولاية، وتفضيله للوليِّ الخاتم على الرَّسول الخاتم - عندما ضربَ مثلاً للأول بلَبنَة الذَّهب، وللثاني بلَبنَة الفضَّة - فهو قولُه: «ولـمَّا مثَّلَ النبيُّ ﷺ النبوَّةَ بالحائط من اللَّبن وقد كَمُلَ سوى مَوْضع لبنَة؛ فكان ﷺ تلك اللَّبنةَ. غيرَ أنَّه ﷺ لا يراها إلاَّ كما قال: لبنةً واحدةً. وأمَّا خاتمُ الأولياء فلا بدَّ له من هذه الرؤيا(٢)؛ فيرى ما مثَّلَه به رسولُ الله ﷺ؛ ويري في الحائط مَوْضعَ لبنتَين، واللَّبنُ من ذهب وفضَّة. فيرى اللبنتَيْن اللتَيْن تنقَّصَ الحائطُ عنهما وتكمَّلَ بهما؛ لبنةَ ذهبٍ ولبنةَ فضَّة. فلا بد أنْ يرى نَفْسَه تنطبعُ في مَوْضعِ تَيْنَك اللَّبنتيْن؛ فيكون خاتمُ الأولياء تَيْنَك اللَّبنتيْن. فَيَكْمُلُ الحائطُ. والسببُ الموجبُ لكونه رآها لبنتَيْنِ: أنَّه تابعٌ لشرْعِ خاتمِ الرُّسُلِ في الظاهرِ؛ وهو موضعُ اللَّبنة الفضَّة»(٣).

٤- يذْكرُ ابنُ عربي رؤيتَه للنبيِّ ﷺ، في مقدمة الفصوص، بقوله: «أما بعدُ: فإنِّي رأيتُ رسولَ الله ﷺ في مُبَشِّرَة أُرِيتُها في العشرِ الآخرِ من مُحرَّم سنة سبعٍ وعشرينَ وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتابٌ. فقال لي: هذا كتابُ فصوصِ الحكمِ، خذْهُ واخرجْ به إلى النَّاسِ ينْتَفعونَ به، فقلتُ: السَّمعُ والطاعةُ لله ولرسوله وأولي الأمرِ منَّا كما أمرنا. فحققتُ الأمنيةَ وأخلصتُ النيَّةَ وجرَّدتُ القَصدَ والهمَّةَ إلى إبرازِ هذا الكتابِ كما حدَّه لي رسولُ الله ﷺ من غيرِ زيادةٍ ولا نقصان».

موقف التفتازاني من النبوة والولاية لدى الصوفية:

يتَّضِحُ موقفُ التفتازانيِّ مِن النبوَّة والولايةِ، من خلالِ النِّقاط التالية:

(١) السابق ص ٦٣.

(٢) أي لا بد للولي من رؤيا -مثل النبي- فيرى الولاية كاملة إلا موضع لبنة.

(٣) انظر: فصوص الحكم ص ٦٣.

أولاً: يذكرُ التفتازاني أنَّ المقصودَ من لفظ الأولياء: هم الذين سمَّاهم القرآنُ الكريمُ بالصَّالحينَ؛ وهؤلاء أدنى مرتبةً من الشُّهداء.

ويذكرُ أنَّ أعلى درجات الشُّهداء أدنى مراتب الصِّدِّيقينَ، وأعلى درجات الصِّدِّيقينَ أدنى مراتب الأنبياء، وأعلَى درجاتَ الأنبياء أدنى مراتب المُرسلينَ.

ويَسْتمرُّ التفتازاني في ذكر هذه المراتب والدرجات، ثمَّ يُقرِّرُ أنَّ درجةَ نبيِّنا محمد ﷺ فوقَ أعلى درجاتَ غيره من المُرسلينَ؛ وذلك ردًا على ما تزعمُه بعضُ المتصوفة من أنَّ الوليَّ أفضلُ من النبيِّ، حيث يقول: «وبالجملة: كلُّ درجة ومرتبة للأولياء، فكمالُها للأنبياء، لا كما تزعمُ الجهلةُ المتصوِّفةُ: أنَّ الوليَّ أفضلُ من النبيِّ». إذ الولايةُ هي الإيمانُ والتقوى فحسب، بدليل قوله تعالى: ﴿**أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ**﴾[١] فمن جمعَ بين الإيمان والتقوى، فهو وليٌّ، رجلاً كان أو امرأةً[٢].

ثانيًا: ينقلُ التفتازاني أقوالَ المُحقِّقينَ - من صوفيَّة أهل السُّنَّة - من أنَّ العلْمَ أشرفُ من الحال؛ بدليل أنَّ اللهَ تعالى لم يأمرْ نبيَّه ﷺ بطلب ازدياد الحال، وإنَّما أمرَه بطلب ازدياد العلْم؛ بقوله تعالى: ﴿**وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾[٣]؛ وذلك ردًا على زَعْم بعض الصُّوفيَّة أنَّ الحالَ أشرفُ من العلْم. فالأحوالُ مواهبُ لا تحتاجُ إلى بذل المجهود كالعلم؛ والصوفيَّةُ يفضلون كتمانَ العلوم الحاصلة عن ذلك، لما فيها من الغرابة[٤].

وذكرَ التفتازاني أنَّ الأنبياءَ - عليهم السلامُ - جامعونَ بين كمال العلْم وكمال الحال. وبيَّنَ أنَّ عدَمَ ظهور كثْرة الأحوال من الصَّحَابة - رضوانُ الله عليهم - مع أنَّهم في الدرجات العالية من الولاية؛ حتى لا يُنقصَ ذلك من كمال درجاتهم في الآخرة، حيث يقول: «والدنيا هي دارُ مكاسبَ، والآخرةُ هي دارُ مواهبَ؛ فمن نالَ في الدنيا موهبةً هي ثمرةُ العمل، فقد

(١) سورة يونس: ٦٢، ٦٣.

(٢) انظر: الشيخ محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص١٦١.

(٣) سورة طه: ١١٤.

(٤) التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه ص٢٠٩.

انتُقصَ من ثمرته في الآخرة؛ ولذلك ترى صاحبَ الحال عند الموت يتمنَّى أن لم يكن صاحبَ حال. وهذا هو السِّرُّ في عدَم ظهور كثرة الأحوال من الصَّحابة - رضوانُ الله عليهم - مع أنَّهم في الدرجات العالية من الولاية؛ ادخاراً لكمال درجاتهم في الآخرة».

لذلك وبَّخَ الله تعالى الكافرينَ؛ لاستمتاعهم بطيبات الحياة الدنيا دون أن يؤدوا شكرها، فقال تعالى: ﴿ **وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ** ﴾[1] وهذه الآيةُ لا تدلُّ على المنع من التنعم بطيبات الحياة أو تحريمها، بدليل قوله تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾[2]، وإنما هي تنبيهٌ للمؤمنينَ إلى أنَّ النفسَ البشريةَ إذا اعتادت التنعمَ والدعةَ والراحةَ والركون إلى الحياة الدنيا وزينتها؛ فربما ينسيها ذلك الحياةَ الآخرةَ والعملَ لها. فقد روي أنَّ عمرَ بنَ الخطاب - رضي الله عنه - كان يقول: «لو شئتُ لكنتُ أطيبكم طعاماً، وأحسنكم لباساً، ولكني أستبقي طيباتي»[3]. كما أنَّ كثيراً من الصالحين كانوا يؤثرون التقشفَ والزهدَ في الدنيا؛ رجاءَ أن يكون ثوابُهم في الآخرة أكملَ.

ثالثًا: يُدلِّلُ التفتازاني على أنَّ الرسولَ ﷺ أكملُ الأنبياء في الاستغراق، والفناء في الفناء في التوحيد، بقوله: «إنَّ اللهَ تعالى أضافَ فعْلَه - عليه السلامُ - يومَ بَدْر إلى ذاته، فقال: ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ** .. ﴾[4] إشارةً إلى كماله في الحال - ولم يُضِفْ فعْلَ داودَ - عليه السلام - فقال ﴿ **وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ** .. ﴾[5].

تعقيب:

عرضنا طائفةً من أقوال ابن عربي في كتابه الفصوص خاصَّةً، لأنَّه موضوعُ الدراسة، كما أنَّ التفتازانيَّ يقصرُ ردَّه على هذا الكتاب فقط.

---

(1) سورة الأحقاف: ٢٠.

(2) سورة الأعراف: ٣٢.

(3) انظر: مفاتيح الغيب ١٤ : ٢٢٥.

(4) سورة الأنفال: ١٧.

(5) سورة البقرة: ٢٥١.

ونقولُ: لا يمكنُ فهْمُ عبارات ابنِ عربي التي تبدو متناثرةً في هذا الكتاب، إلاّ بعدَ لمِّ شعثِها وضَمِّ أجزائها بعضِها إلى بعضٍ؛ حتى لا نقع في سوءِ الفَهْمِ عن طريقِ التأويلِ الخاطئِ لبعضِ العباراتِ المنتقاة.

والتفتازاني ـ كما يبدو لي ـ حكَمَ على بعضها دون النَّظرإلى مكانِ هذا البعضِ من المجموعِ، ودون أنْ يُكلِّفَ نفسَه عناءَ الفهْمِ لعباراتِ ابنِ عربي كوحدةٍ واحدةٍ؛ معتمداً على طريقة الانتقاء!

صحيحٌ أنَّ ابنَ عربي يعترفُ بتفضيلِ الوليِّ على النبيِّ، لكن في الشَّخْصِ الواحدِ ـ لا في شخْصَيْنِ أحدهما: وليّ، والآخر: نبيّ؛ كما فَهِمَ التفتازاني وبعضُ مَنْ رمى ابنَ عربي بهذه الفرْية. يقول ابنُ عربي ـ في الفصوص أيضاً ـ مُوَضِّحًا ما ذهبنا إليه: «فإذا سَمِعتَ أحداً من أَهْلِ الله يقولُ أو ينقلُ إليك عنه أنَّه قال: الولايةُ أعلى من النبوَّة. فليسَ يريدُ ذلكَ القائلُ إلاّ ما ذكرناه. أو يقولُ: إنَّ الوليَّ فوقَ النبيِّ والرسول؛ فإنَّه يعني بذلك في شخص واحد: وهو أنَّ الرسولَ ـ عليه السلامُ ـ من حيث هو وليٌّ أتمّ من حيث هو نبيٌّ رسولٌ..»[1].

وهذه النظرةُ تبدو عامةً في نصوصِ ابنِ عربي عن الولاية والنبوَّة. إذنْ فالتُّهْمَةُ التي أُلصقتْ بابنِ عربي، والتي تقولُ بأنَّه يرى أنَّ الولايةَ أفضلُ من النبوَّة هي تُهْمةٌ باطلةٌ؛ وهي ناشئةٌ من سُوءِ فَهْمِ نصوصِه، الناطقة بأنَّ الوليَّ لا يَمكنُ أنْ يكونَ نبيًا بالمعنى الاصطلاحيِّ للنبيِّ والنبوَّة[2].

لكن ما نَرْفُضه من أقوالِ ابنِ عربي في هذه القضيَّة، هو تقسيمُه للنبوَّة إلى قسْمَيْنِ:

نبوَّةِ التشريعِ؛ ويرى أنَّها مُنقطعةٌ بموتِ الرَّسولِ.

(١) الفصوص ص١٣٥ (الفص العُزَيْري).

(٢) راجع: ملحق جريدة الأهرام، بتاريخ: الجمعة ١٢ / ٢ / ١٩٩٩م، تحت عنوان: الولاية والنبوَّة عند ابن عربي. وهذا عنوان لكتاب صدر بالمغرب للمؤلف الفرنسي الشيخ علي شود كيفيتش، وقد ترجمه إلى اللغة العربية د. أحمد الطيب.

ونبوَّة عامَّة؛ غيرِ مُنْقَطعة، وهي الولايةُ؛ وقد مثَّلها بلَبِنَة الذَّهب.

وهذا تقسيمٌ غريبٌ لا نوافقُه عليه؛ لأنَّه يجعلُ للوليِّ من الصَّلاحيَّات ما لا يجعلُها «للنبيِّ المُشَرِّعِ»، ولأنَّه يفتحُ البابَ على مصراعَيْه لمَنْ يدَّعي نبوَّةَ الولاية، ولمن يَدَّعي أنَّه خاتم الأولياء ـ كما ادَّعى أحمد التيجاني ذلك في العَصْرِ الحديث، وقال: «والرَّسولُ ليس له عمومُ الأَمرِ والنَّهي إلاّ ما سَمعَه من مُرسله سبحانه وتعالى، ولا يزيدُ وراءَ ذلك شيئًا، وإنَّما هو في ذلك مُبَلِّغٌ فقط؛ ليس بآمرٍ ولا ناه، إلاّ أنْ يكونَ الرَّسولُ خليفةً، فله المرتبةُ الأولى، فالخليفةُ الوليُّ أوْسَعُ دائرةً في الأمرِ والنَّهي والحُكْمِ من الرَّسولِ الذي ليس بخليفة»[1]!

أمَّا ادِّعاءُ ابنِ عربي رؤيةَ النبيِّ ﷺ في المنامِ، وإعطائه كتاب الفصوصِ، وأمره بنشره بين النَّاس. فنقولُ: إنَّ رؤيةَ النبيِّ ﷺ جائزةٌ، لقوله ﷺ: **«مَنْ رآني في المنامِ فقد رآني، فإنَّ الشيطانَ لا يتمثَّلُ بي، ورؤيا المؤمنِ جزءٌ من ستةٍ وأربعينَ جزءًا من النُّبوَّةِ»**[2].

وقد تحقَّقَت رؤيةُ النبيِّ ﷺ لكثيرٍ من الصَّالحينَ وأخبروا عن ذلك. والتفتازاني - نفسُه- يذكرُ أنَّه رأى النبيَّ ﷺ في المنامِ، بين أصحابه تحت شجيرات، وقد بَشَّرَه بالفتحِ ـ بعد أن كان بليدًا[3]!

والتفتازاني لا يُنكرُ على ابنِ عربي -أو غيره- ذلك، وإنَّما يُنكرُ فقط ما ادَّعاه من تلقيِّه للفصوصِ، ورضاء النبيِّ ﷺ بما فيه، بل ومن أمره له بإشاعته بين النَّاس؛ ولذلك يتساءَلُ التفتازاني مُتعَجِّبًا من ذلك، بقوله: «وهل سمعتَ عاقلاً يُروِّجُ الزندَقةَ المُخالفةَ للعقلِ والشَّرعِ، الباطلةَ بأسْرِها من الأصلِ والفَرعِ: بأنَّ النبيَّ -عليه

(١) فرق معاصرة ٢: ٧٦٥، نقلا عن كتاب: الهداية الربانية في فقه الطريقة التيجانية ٢: ٧٩.
(٢) رواه البخاري عن أنس بن مالك ﷺ. (فتح الباري ١٢: ٣٩٩، ٤٠٠ كتاب التعبير).
(٣) انظر: شذرات الذهب ٦: ٣١٩- ٣٢١.

السلامُ- بعد مُضيِّ ستمائة عامٍ من وفاته، أمرَ في المنامِ بإظهارِ ما يهدمُ مِلَّتَه التي مَهدَها مُدَّةَ ثلاث وعشرينَ سنةً إلى آخرِ حياته . . ؟!».

ونلاحظُ أنَّ في تساؤله هذا شيئًا من التحامل؛ لأنَّ المسألةَ لدي ابن عربي تتصلُ بالعلمِ البشريِّ، ولا تتصلُ بتشريعٍ جديد أو قديم؛ فما هي إلا رؤيةٌ بشريَّةٌ رآها وأخبرَ عنها. وهذا لا يعني بالضرورةِ أنه يشرِّعُ بموجبها.

●●●

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

القسم الثاني:
تحقيق متن كتاب:
الرد على أباطيل ابن عربي
للعلامة سعد الدين التفتازاني
ت ٧٩٣ هـ

رُفِعَ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

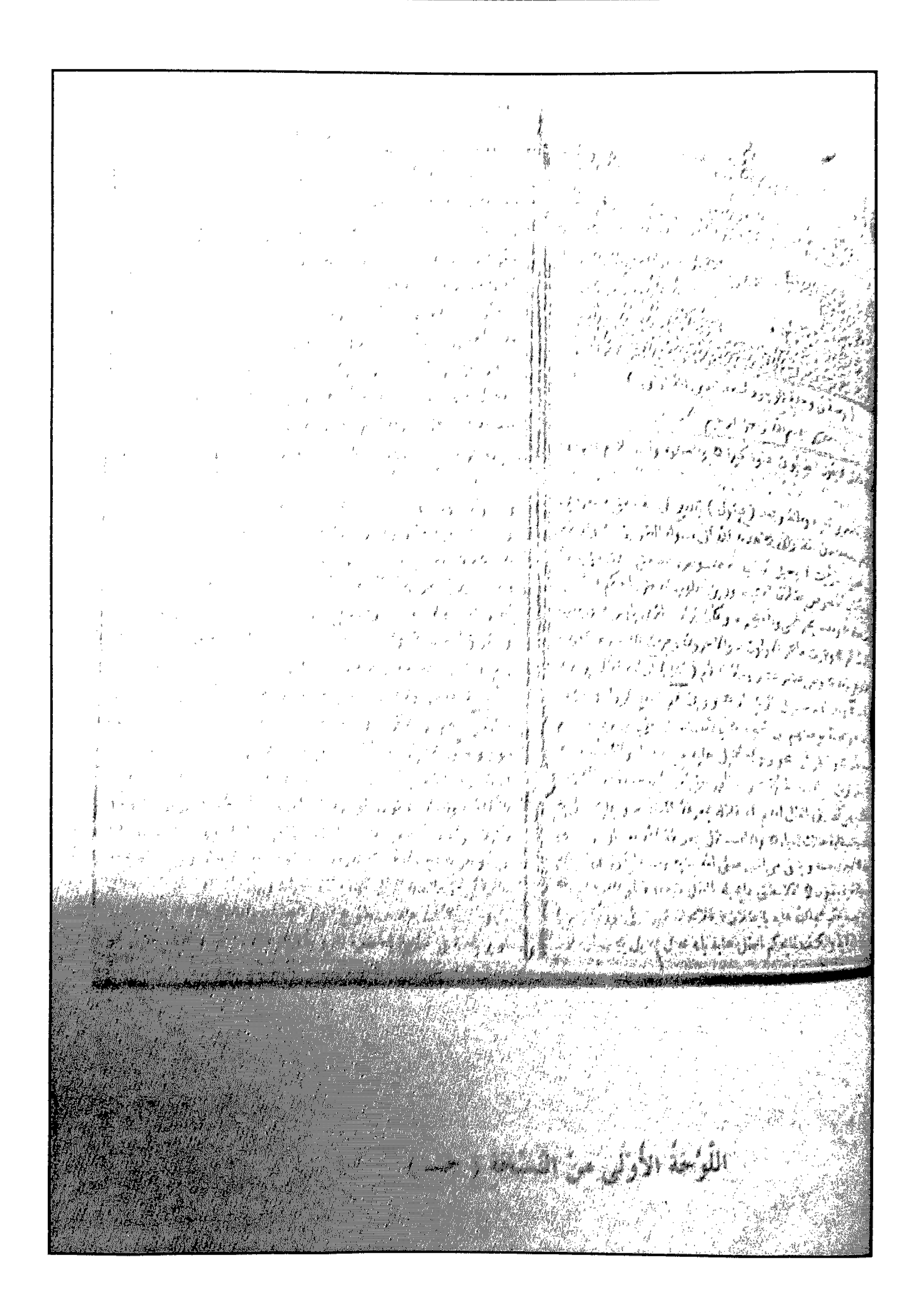
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
والصلوة والسلام المتوالي على نبينا الصادق بالحق

اللَّوحَةُ الأُولَى مِنْ النُسْخَةِ الأُصل

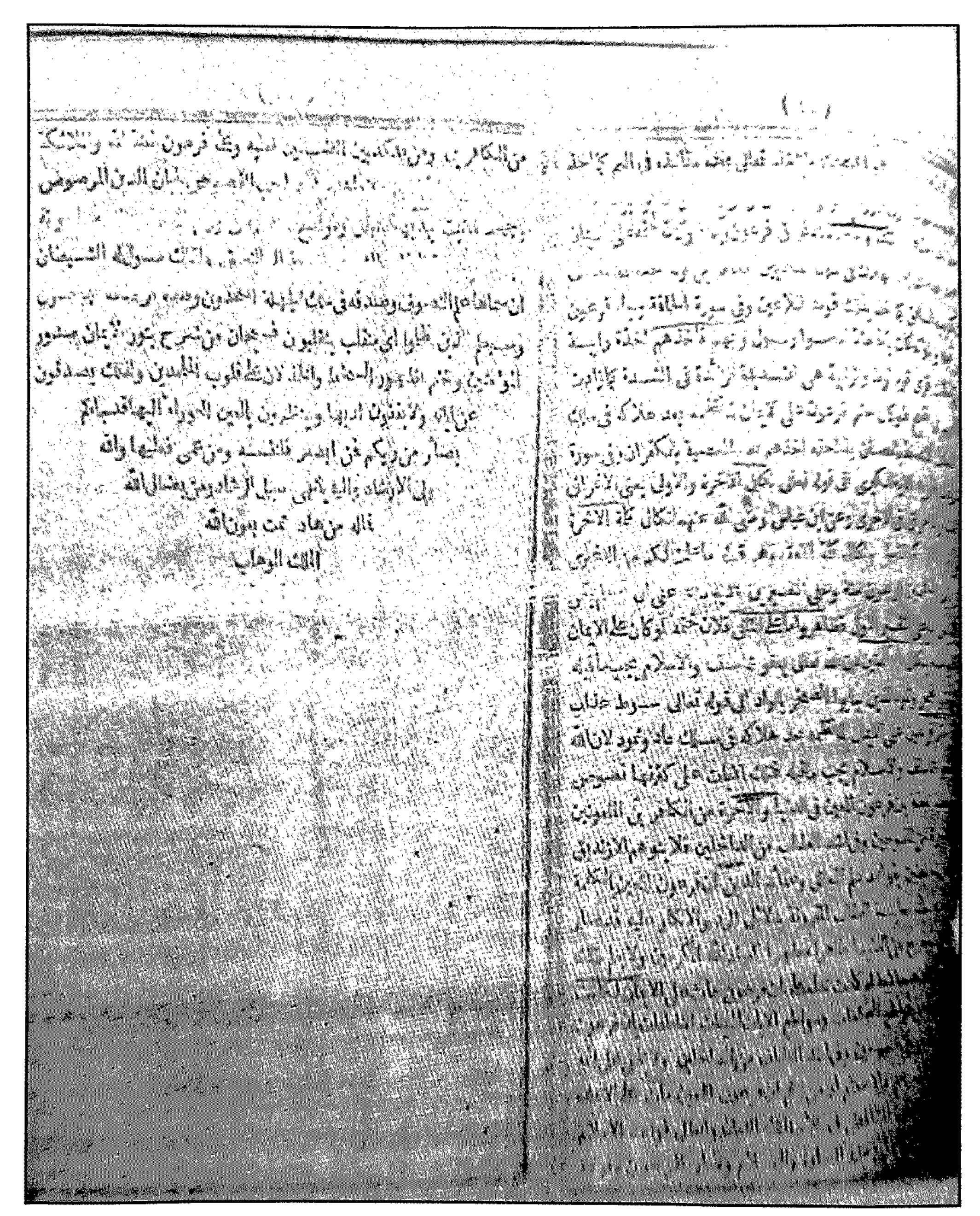
اللوحة الأخيرة من نسخة الأصل

اللَّوْحَةُ الأُولَى مِن النُّسْخَةِ (ب)

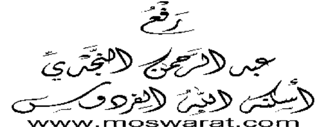
اللوحة الأخيرة من النسخة (ب)



اللوحة الأولى من النسخة



اللَّوْحَةُ الأَخِيرَةُ مِنَ النُّسْخَةِ (جـ)



بسم الله الرحمن الرحيم

[خطبة الكتاب]

الحَمدُ لله المتعالي عمّا يقولُ الظالمون علواً كبيراً، والصّلاةُ والسَّلامُ المتواليان(١) على نبيِّنا الصَّادِعِ بالحقِّ بشيراً ونذيراً، وعلى آله وعتْرَته الحافظين لشريعته، وصحابته الناصرين لدينه وملَّته، وبعد: فيقولُ الفقيرُ إلى الله الغنيّ: مسعودُ بن عمرَ، المَدعو بسعد الدين التَّفْتَازاني، هداه(٢)[الله](٣) إلى سَواءِ الطريقِ وأذاقه حلاوةَ التحقيق:

لـمَّا رأيتُ أباطيلَ كتابِ الفصوصِ(٤)؛ أنطقني الحقُّ على هذا الفسقِ شعْراً(٥):

كِتابُ الفُصوصِ ضلالُ الأمم	ورَيْنُ القُلوبِ نقيضُ الحِكَم(٦)
كتابٌ إذا رُمْتَ ذَمّاً له	ومَدّكَ بحرٌ طَمَى وانْسَجَم(٧)
وكان نباتُ الثَّرى، يابسٌ	ورطبٌ جميعاً، لديْكَ القَلَم

(١) وردت بلفظ «المتوالي» في جميع النسخ، وأثبتنا الأصح للتثنية.

(٢) بلفظ «هديه» في النسخة (ب).

(٣) بلفظ لفظ الجلالة مثبتٌ في النسخة (ب)، وسقط من نسخة الأصل.

(٤) بلفظ كتاب فصوص الحكم لابن عربي، وهو آخر مؤلفاته، والمعبر النهائي عن مذهبه في وحدة الوجود.

(٥) بلفظ «شعراً» سقطت من النسخة (ب)، بلفظ «شعر» في نسخة الأصل.

(٦) بلفظ الرَّيْنُ: الطبعُ والدنسُ، يُقال: ران ذنبه على قلبه: أي غلب. النقيض: المخالف، يقال فلان نقيضك، وهذا القول نقيض ذاك. (مختار الصحاح ص ١٣٦، ٣٠٥ - المعجم الوسيط ٢: ٩٤٧).
ويكون المعنى: أن كتاب الفصوص إنما هو كتاب ضلال وإضلال وتدنيسٍ للقلوب، وهو دليلٌ على ضعف العقل والدين.

(٧) بلفظ ـ رُمْت: رام الشيءَ: أي طلبه وقصده، وقد وردت في الأصل بالضم «رُمْتُ». - والذَّمُّ: نقيض المدح. - بَحْرٌ طَمَى: كثر ماؤه. يقال: طمَّ الشيء طموماً: كثر حتى عَظُمَ أو عمَّ. ويقال: طَمَّ البحرُ أو الماءُ، وطمَّ الأمرُ، وطمَّت الفتنةُ أو الشِّدة. ـ انْسَجَم: انْصَبّ. والسَّجَمُ: الماء والدمع، وأسْجَمَت العينُ الدمعَ، وأسجمت السحابةُ: أي دام مطرها. وفي شعر أبي بكر: فدمعُ العين أهونه سجامُ. (مختار الصحاح ص ١٣٥ - لسان العرب ١٣: ٥١، ٦: ١٨٣ - المعجم الوسيط ٢: ٥٦٦).

وعُمِّرتَ ما عُمِّر الأو لونَ والآخرون دهرًا لِهَم[1]
عَجزتَ عن العُشر [عن][2] ذَمِّه وعُشر العشير[3] وما ذاك ذَم[4]

بين العقل والشرع:

واعلم[5] أنَّ الله تعالى برحمته خلقَ العبادَ، وبيّنَ لهم سبيلَ الرشاد، وزيَّنهم بالعقل نورًا يهتدون به إلى معرفته، وحجةً توصلُهم إلى محجَّته[6]؛ بالاستدلالَ على وجود الصانع بالمصنوعات، والنظر فيما يجوزُ ويستحيلُ عليه من الأسماء والأفعال[7] والصفات، وفي أنّ إرسالَ الرسلِ من أفعالهِ الجائزةِ، وأنه قادرٌ على تعريفِ صَدقهم بالمعجزة[8].

(١) دهرًا لِهَمّ: الدهرُ: مدةُ الحياةِ كلها، والزمانُ الطويلُ، والزمانُ قلَّ أو كَثُرَ، وألفُ سنة، والنازلةُ، والهمَّةُ، والإرادَةُ، والغاية.
- لِهَمّ: يقال رجلٌ لِهَمّ: كثيرُ العطاء، مثل خضمّ، وبحرٌ لِهَمّ: كثير الماء. وهنا كناية عن طول العمر. (المعجم الوسيط ١: ٢٩٩ - لسان العرب ٤: ٤٢٥ و٤٢٦، ١٢: ٣٤٦).-وقد ورد بلفظ (وهزت الهمم) في النسخة (ب).

(٢) سقطت من الأصل، مثبتة في النسخة (ب).

(٣) بلفظ «وعشر عشر»، في النسخة (ب).

(٤) بلفظ «بذم» في الأصل، وبلفظ « ذم» في النسخة (ب).
- العُشر والعشير: جزء من عشرة - أو واحد من عشرة-مثل الثمن والثمين، ومثل السدس والسديس. ومنها كلمة «المعشار» - والمعشار والعشير سواءً لغتان. وقيل: المعشار عشر العشر.
وقيل: المعشار هو عشر العشير، والعشير هو عشر العشر، فيكون جزءًا من ألف جزء. والمراد من ذلك المبالغة في التقليل. لسان العرب ٩: ٢١٧، وتفسير القرطبي للآية ٤٥ من سورة سبأ، ٧: ٢٧٩.
والمعنى العام للأبيات: أن المؤلف قد اطلع على كتاب «فصوص الحكم» فلم يجد فيه ما ينطق بالحكمة، بل وجد ما هو ضلال للناس وفساد لقلوبهم.. ولو أنفق المرء عمره كله في ذمّه وبيان فساده لما استطاع أن يستقصي كل مفاسده، حتى لو استحال النبات - يابسه ورطبه - أقلامًا واستحالت البحار مدادًا!! وكل ذلك كناية عن شرور ومفاسد كتاب الفصوص اللا متناهية.

(٥) بلفظ «اعلم» بدون الواو، في النسخة (ب).

(٦) المحجَّة: بفتحتين - جادةُ الطريق، والطريقُ المستقيمُ، وجمعها: محاج.

(٧) لفظ «والأفعال» سقط من النسخة (ب).

(٨) المعجزة: أمرٌ خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه نبي أو رسول الله. التعريفات ص ١١٥ للجرجاني، والجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية ص ٤٢.

وعند ذلك ينتهي تصرُّفُ العقل؛ لعدم استقلاله بمعرفة المعاد، وبما يَحْصُلُ به السعادةُ والشقاوةُ هنالك للعباد. وإنَما يستقلُّ[1] بمعرفةَ الله تعالَى وصَدق الرسول، ثم يُنْزِلُ نفسَهُ ويتلَقى من النبي ﷺ ما يقولُ في أحكام الدنيَا والآخرة بالقَبول. إذ لا ينطقُ[2] بما يحيلُه[3] العقلُ بالبديهة أو البرهانِ[4]، لامتناعِ ثبوتِ ما يحكمُ حجّةُ الله عليه بالبطلان.

فلا مجالَ[5] في مورد الشَّرْع، ولا في طَوْر الولاية[6] والكَشْف لما يحكمُ العقلُ عليه بأنه محالٌ. بل يجبُ أَن يكونَ كلٌّ منهما[7] في حيِّزَ الإمكان والاَحتمال.

غير أنَّ الشَّرْعَ يَردُ بما لا يدركه العقلُ بالاستقلال، وبالكَشْف يظهرُ ما ليس له العقلُ ينالُ؛ لأنّ الطريقَ إلَيه الكشفُ والعيانُ دون بديهة العَقل والبرهَان[8].

---

(١) أي العقل.

(٢) أي النبي.

(٣) وردت بلفظ «يحيل» في نسخة الأصل، وبلفظ «يحيله» في النسخة (ب).

(٤) وردت بلفظ «والبرهان» في نسخة الأصل، وبلفظ «أو البرهان» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «فلا مجال لثبوتة» في النسخة (ب).

(٦) الولاية ولايتان: ولاية تُخرج من العداوة، وهي لعامة المؤمنين، فهذه لا تُوجب معرفتها والتحقق بها للأعيان، لكن من جهة العموم، فقيل «المؤمن وليّ الله».
ووِلاية اختصاص واصطفاء واصطناع، وهذه توجب معرفتها والتحقق بها، ويكون صاحبها محفوظًا عن النظر إلى نفسه، فلا يدخلهُ عُجْبٌ ويكون مسلوبًا عن الخلق، بمعنى النظر إليهم بحظٍّ فلا يفتنونه، ويكون محفوظًا عن آفات البشرية، وإن كان طبع البشرية قائمًا معه باقيًا فيه، فلا يستحلى حظًا من حظوظ النفس استحلاءً يَفْتنه في دينه، واستحلاءُ الطبع قائم فيه، وهي خصوص الولاية من الله للعبد..

(٧) أي كلٌّ من أحكام العقل وأحكام الشرع.

(٨) البرهان: (ند المنطقيين) هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءً وهى الضروريات، أو بواسطة وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج فهو (برهان لمي)، كقولنا: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط فهو محموم. فتعفن الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن (فهو) كذلك علة (لثبوتها) في الخارج. وإن لم يكن لوجودها فى الخارج، بل في الذهن، فهو (برهان إني)، كقولنا: هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط. فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن، إلا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالعكس. وقد يقال على الاستدلال من العلة (على) المعلول: برهان لمي، ومن المعلول (على) العلة: برهان إني.

لكنْ إذا عُرِضَ عليه لا يحكمُ [عليه][1] بالبطلان، لكونه في حيِّز الإمكان، وذلك كاضمحلال[2] وجود ما سوى الله من الكائنات في نظر العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد عند تجلِّيات أنوار الواحد القهَّار، اضمحلالَ نور الكواكب ـ مع وجودها ـ عند ظهور نور الشَّمس في النهار. فلا يُشاهدُ[3] في تلك الحالة غيرُ وجود الله تعالى من الأشياء، كما لا يُشاهدُ[4] في النهار غيرُ الشَّمسِ من كواكب السَّماء.

[مفهومُ الوحدةِ المطلقةِ]:

ويُسمَّى[5] انفرادُ مشاهدة الله تعالى من بين الموجودات ـ للذّهول[6] عنها ـ بالوحدة المطلقة[7] التي هي نهايةُ درجاتِ أهلِ المعرفة.

فالوحدةُ المطلقةُ عند أهلِ المعرفة، اسمٌ لما ذكرنا، لا كما يزعُمه الكفرةُ الوجوديةُ[8] من أنها عبارةٌ عن: اعتقاد أنَّ وجودَ الكائنات - حتى وجود الخبائث والقاذورات -هو الله- تعالى عمَّا يقولُ الظالمون علواً كبيراً! وأنَّ ذوات المُمْكنات[9] من الأرض والسماوات وما بينهما من الكائنات ـ على ما ذهب إليه السوفسطائيةُ[10] -خيالٌ

(١) لفظ «عليه» سقط من نسخة الأصل ومثبت في النسخة (ب).

(٢) الاضمحلال: الانحلال والتلاشي شيئًا فشيئًا. يقال: اضمحلَّ السحابُ: انقشع. (المعجم الوسيط ١: ٥٤٣).

(٣) بلفظ «فلا يشاهدون» في النسخة (ب).

(٤) بلفظ «كما لا يشاهدون» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «ويسمون» في النسخة (ب).

(٦) الذُّهولُ: الذَّهل تركك الشيء تناسيًا عن عمد، أو يشغلك عنه شغلٌ.

(٧) الوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات أهل المعرفة، هي ما أشار إليها المؤلف في الصفحة السابقة.

(٨) أي أصحاب وحدة الوجود، وقد استعملنا لفظ «الوجودية» - في هذه الدراسة - للدلالة على أصحاب مذهب وحدة الوجود - كما فعل المؤلف.

(٩) الممكن: هو ما يُتصور في العقل وجوده أو عدمه.

(١٠) السوفسطائية: أصل كلمة «سوفسطائي» - معلم الحكمة، إلا أن السوفسطائيين حين تاجروا بالعلم وبالحقيقة، وانحرف هذا الاسم عن معناه الأول، وأصبح يعني «المغالطة» ومعلم الحكمة المموهة، ومن هنا سُمي اللعبُ بالألفاظ «سفسطة». وقد أطلق اسمُ «السوفسطائيين» بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد، على جماعة من المفكرين الغرباء عن «أثينا» والذين اتخذوا من هذه المدينة مكانًا يمارسون فيه مهنة التعليم، معتمدين كليًا على الإقناع الذي لا يعتمد على البرهان العلمي أو المنطقي، بل على الظن وقوة الخطابة وقوانين الجدل.

وسرابٌ[1] لا حقيقةَ لها!! ويُروِّجونَ تلك السَّفْسَطَةَ[2] النافيةَ لدينِ الإسلامِ ولزومِ الأحكامِ، بإحالتِه على الكشفِ، ويتفوَّهون بأنَّ درجةَ الكَشْفِ وراءَ طَوْرِ العقلِ[3]!!

وأنت خَبيرٌ بأنّ مرتبةَ الكَشْفِ: نَيْلُ ما ليس له العقلُ ينالُ، لا نَيْلُ ما هو ببديهةِ العقلِ محالٌ.

ولا ينبغي أن يُتوهَّمَ أنَّ ذلك محالٌ[4]، من قبيلِ ما ليس له العقلُ ينالُ، بل هو مستحيلٌ، وللعقلِ في إبطاله تمكنٌ ومجالٌ؛ إذِ الطريقُ إليه التصورُ[5]، ثم التصديقُ[6] بالبطلانِ، وذلك وظيفةُ العقلِ بالبديهةِ أو البرهانِ.

---

(١) بلفظ «سراب وخيال» في النسخة (ب).

(٢) السفسطة ـ عند المنطقيين ـ: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه إسكات الخصم، كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، لينتج: أن الجوهر عرض!

(٣) يرى الشيخ مصطفى صبري ـ شيخ الإسلام في الدولة العثمانية: «أن هذا المذهب الذى صرح أصحابه بأنه وراء طور العقل؛ استهانةٌ ظاهرةٌ بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة، وبالعقل الذي كرم الله به الإنسان وجعله أهلاً للخطاب». وينقل عن «صدر الدين الشيرازي» قوله: «وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما أنّ أحكامَ الوهم باطلةٌ عند طورالعقل، ألم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مّما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم؟!».

ثم يعلق الشيخ مصطفى صبري على ذلكَ قائلاً: «لأنه إذا كانت نسبة الكَشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، وكانت أحكامُ الوهم باطلة عند العقل، لزم أن تكون أحكام العقل باطلة عند الكشف الذى هو فوق العقل بقدر ما يكون العقل فوق الوهم. أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم؛ فقد صرح به كثير ممن يوثق بهم ويُعَدُّ من محققيهم، ومنهم: الفاضل «الجامى ت ٨٩٨هـ» في «الدرة الفاخرة»، بل «الإمام الغزالي ت ٥٠٥هـ» أيضًا، الذي جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يُرى منه شيء بعيدٌ عن أطوار العقل» أ. هـ (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ٣: ١٧٤).

(٤) لفظ «محال» سقط من النسخة (ب).

(٥) التصورُ: هو حصول صورة الشيء فى العقل، أو هو «إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات»، سواء كانت هذه الأشياء مفردةً مثل: إنسان، ملك، شيطان. أو كانت مركبة تركيبًا إنشائيًا لا خبريًا مثل: ذاكر دروسك. أو كانت مركبة تركيبًا ناقصًا: كالنسب التقييدية والإضافية مثل: كتاب محمد.

(٦) التصديقُ: (لغة) نسبة إلى الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل، والفرق بينه وبين المعرفة أن ضده الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة النكارة والجهالة. (وعند المتكلمين والمنطقيين): يُطلق على قسم من العلم المقابل للتصور، وهو أن تنسب باختيارك الصدقَ إلى المخبر، أو هو العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو الإيجاب.

وأمَّا الأمورُ [الممكنةُ][1] الكسْبيةُ فيجعلها العقلُ في حيِّزِ الإمكانِ[2]، ولا يحكمُ عليها بالبطلانِ.

ثم إنَّ ما ينالهُ الكشفُ ولا ينالهُ العقلُ: عبارةٌ عندهم عن الممكنِ الذي الطريقُ إليه العيانُ دون البرهان، لا المحالِ الممتنعِ الوجود في الأعيان[3]. إذ الكشفُ لا يجعلُ الممتنع[4] متصفًا بالإمكانِ موجودًا في الأعيانِ، لأنَّ قَلبَ الحقائقِ بَيِّنُ الامتناعِ والبطلانِ.

فلو تخايل حصولُ الكشف[5] المحالِ بالكشف والعيان؛ ككون الوجود المطلق واحدًا شخصيًا[6] وموجودًا خارجيًا، وكَون الواحَد الشخَصي منبسطًا في المَظاهر، متكرِّرًا عليها بلا مخالطةٍ، متكثِّرًا في النواظرِ بلا انقسامٍ - فذلك شعوذةُ الخيالِ وخديعَةُ الشيطانِ.

[الفرقُ بين ما أحاله العقلُ وما لا يناله]:

ومنشأُ الغلط[7]: عدمُ التفرقة بين ما أحاله العقلُ كهذه المذكورات[8]، وبين ما لا يناله العقلُ كاضمحلالِ وجودَ الكائناتِ عند سطوعِ أنوار التجلِّياتَ[9]. وإنما

(١) سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في (ب).

(٢) بلفظ (حظيرة الإمكان) في (ب).

(٣) الأعيان: ما له قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العَرَض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه، أي محله الذي يقومه. والأعيان هي الموجودات الشخصَية المدركة بالحواس: كزيد وعمرو، وهذه السماء، وأمثالها، وكذلك هذا البياض، وهذه القدرة؛ فإن التعيين يدخل على الأعراض والجواهر جميعًا. (معيار العلم ص ٦٤، التعريفات ص ٤).

(٤) الممتنع (بالذات): ما يقتضي لذاته عدمًا. (التعريفات ص ٢٥٩).

(٥) لفظ «الكشف» سقط من النسخة (ب).

(٦) واحد بالشخص: أي لا يقبل التعدد بوجه أصلاً.

(٧) أي بين الأمرين: بين ما هو ممكن ولا ينالهُ العقل، وبين ما يحكم العقل باستحالته.

(٨) الذى عبر عنها المؤلف «بالمحال»، ككون الوجود المطلق واحدًا شخصيًا موجودًا خارجيًا.

(٩) وهذا ما يُسمى «بوحدة الشهود» لا وحدة الوجود. وقد اختار التفتازاني هذه التسمية في كتابه «المقاصد» - (شرح المقاصد، ٣: ٤٣، ٤٤، ٤).

يُنال ذلك إما بجذبةٍ إلهيَّةٍ، أو برياضةٍ في متابعةِ الحضرةِ النبوية في الوظائفِ العلمية والعملية.

والنيْلُ: هو الحصول الاتصاليُّ[1]، والعلمُ: هو الحصولُ الإدراكيُّ[2].

[مُهمَّة الأنبياءِ والرُّسُل]:

ثم إنَّ كلاً مما لا يُدركهُ العقلُ بالاستقلال، وما ليس له العقلُ يَنالُ، لما كان متوقفًا على الإعلامِ والإرشادِ من ربِّ العالمين؛ بَعث الأنبياءَ والمرسلينَ - صلوات الله وسلامُه عليهم أجمعين - لبيانَ الأول: وهو علْمُ الشريعة[3]، صريحًا، وللإشارة إلى الثاني: وهو علْمُ الحقيقة[4]، رمزًا وتلويحًا، كما يَلوحُ منَ القرآن المجيد: ﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ﴾[5] إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد.

ثم [أكملَ][6] دِينَ الإسلامِ بخاتمِ النبيينَ، وأتمَّ نعمتَهُ على الأنامِ بمن أرسلَهُ رحمةً

---

(١) بلفظ «الاتصافي» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا الصواب من (ب). والاتصال: هو ملاحظة العبد عينه متصلاً بالوجود الأحدي، بقطع النظر عن تقييد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه، فيرى اتصال مدد الوجود ونفس الرحمن إليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجودًا به، بمعنى أن يشغله تعظيم الله عن تعظيم من سواه. (التعرف ص١٢٧، معجم اصطلاحات الصوفية ص ٥٠، معجم المصطلحات الصوفية ص ٣٨).

(٢) الإدراك: هو الإحاطة بالشيء بكماله، وهو حصول الصورة في النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده، من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقًا. (التعريفات ص ٢٥).

(٣) الشريعة: ما شرعهُ اللهُ لعباده من العقائد والأحكام، والطريقةُ.

(٤) الحقيقة: هي الكلمة المستعملة فيما وُضِعَت له في اصطلاح التخاطب، احتُرِزَ به عن المجاز الذي استُعملَ فيما وُضعَ له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب؛ كالصلاة إذا استعملها المُخاطبُ بعرف الشرع فَي «الدعاء» فإنها تكون مجازًا، لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع؛ لأنها فيَ اصطلاح الشرع وُضعت للأركان والأذكار المخصوصة، مع أنها موضوعة للدعاء في اصطلاح اللغة.

- وحقيقة الحقائق عند الصوفية: هي المرتبة الأحدية الجامعة بجميع الحقائق، وتُسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود. (معجم اصطلاحات الصوفية ص ٨٢، التعريفات ص ١٠١، ١٠٢).

(٥) سورة القصص: ٨٨.

(٦) سقطت من الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).

للعالمين، وبيّنَ ذلك - سبحانه وتعالى - بيانًا مبينًا بقوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾[1].

فمن اتَّبَع هُداهم[2] وسمعَ رضَاهم[3]، وامتنعَ عن الإلحاد في آيات الله تعالى، وارتدعَ عن الزَّيغ في الاعتقاد كما أثبته العَقلُ وبيَّنه رسلُ الله تعالى، فقد استمسكَ بالعُروة الوثقى، وتسنَّمَ ذُروةَ الدرجات العُلى، وبُشِّرَ بأنْ لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون، وفاز بالجنة التي وُعدَ المتقون. وَمن رَغبَ عن ملّة الرسل والأنبياء، وحادَ عن الأُمَم الميْتاء[4]، وحُرِمَ عن سعَادة التوفيق[5]، وركَبَ بُنيَّات[6] الطريق؛ اقتفاءً للفلاسفة السُّفهاء، واتباعًا للكفرة[7] الأشقياء، المنكرينَ للشرائع والنِّحَل، الجاحدينَ لتفاصيل الأديان والملل، القائلينَ بأنها نواميسُ مؤلفةٌ لانتظام أمور الورى، وحيلٌ مزخرفَةٌ لا حقيقةَ لها - عليهم لعنةُ الله والملائكة والناس تَتْرى - فقد[8] ضلَّ وغوى، واستحبَّ العمى على الهدى، وآثر الظلمات على الأنوار، وأحلَّ نفسَه دارَ البوار، وخلعَ ربقةَ الدين بفنون من الظُّنون، وتَبعَ رهطًا عن سبيلِ الله يَصُدُّون[9]، ويبغونها عوجًا وهم بالآخرة كافرونَ، ويحسبونَ أنهم على شيء ألا إنهم

---

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) وردت بلفظ «تبع هداه» في النسخة (ب).

(٣) وردت بلفظ «وسمع رضاه» في النسخة (ب).

(٤) الأمَم: بين القريب والبعيد، والبيِّنُ من الأمور. - الميتاء (هكذا في جميع النسخ).

وجاء في لسان العرب: «يقال: دارى بميتاء داره، أي بحذائها، ويقال: لم أدر ما ميداء الطريق وميتاؤه، أي لم أدر ما قدر جانبه وبعده. قال شمر: ميتاء الطريق وميداؤه ومحجته واحد، وهو ظاهره المسلوك». (لسان العرب، ١: ٢١٦، ١٣: ٢٢٨ مادة ميت).

- ويكون المعنى: وحاد عن الصراط المستقيم.

(٥) بلفظ (السعادة والتوفيق) في النسخة (ب).

(٦) بُنيَّاتُ الطريق: هي الطرق الصغار تتشعب من الجادة، وهي التُّرهات. (لسان العرب، ١: ٥٠٨، المعجم الوسيط، ١: ٧٢).

(٧) بلفظ «لهؤلاء الكفرة» في النسخة (ب).

(٨) جواب شرط للأداة «من».

(٩) وردت بلفظ (وتبع رهطًا يصدون عن سبيل الله) في النسخة (ب).

هم الكاذبونَ، واسْتَحْوَذَ عليهم الشيطانُ ووسوسَ إليهم بأنَّ أئمةَ الإسلامِ وعلماءَ الشرائعِ والأحكامِ- الذينَ همْ أتباعُ الأنبياء والرسلِ ـ ظاهريُّون[١]، وعن الوصولِ إلى سرِّ الشريعة قاصرونَ، وعن معرفةِ زندقتِهم التي سَمَّوْها علْمَ الحقيقة عاطلونَ!

[قياسٌ باطلٌ]:

والواصلون[٢] [بزعمهم][٣] إلى سرِّ الشريعة إنّما هم الفلاسفةُ، لأنهم الحكماءُ المحققونَ والأذكياءُ المدقِّقُونَ! فغرَّهم[٤] بدقةِ نظرِهم وعقولِهم وحُسنِ تمهيدِ أصولِهم في علومِهم المنطقيةِ والهندسية، واستبدادهم باستخراج هذه الأمور الخَفيَّة؛ على أنَّ اتباعَ أولئك الأذكياءِ، والترفُّعَ عن موافقةِ الجماهيرِ والدَّهْماء، وعن القناعة بالمعتقد المتلقَّف عن الأنبياء، بالنُّزوعِ[٥] عن تقليد أئمة الإسلامِ والعلماء، والشّروعِ في تقليد أولئك الكفرة السُّفهاء[٦]، انحيازٌ[٧] إلى غمارِ أهلِ التحقيق[٨]، وانخراطٌ في سلْك أربابِ التدقيقِ؛ قياسًا لتصرُّف عقولِهم في المعالمِ الدينية والعقائد الأُخرويَّة، التي لا

(١) الظاهر: هو اسمٌ لكلام ظهر المراد منه للسَّامع بنفْس الصيغة، ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص. وظاهر العلم عبارة ـ عند أهل التحقيق ـ عن أعيان المُمكنات. (التعريفات ص ١٦٣، معجم المصطلحات الصوفية ص ١١٥).

(٢) وردت بلفظ «والواصل» في النسخ الثلاث والصواب ما أثبتناه ليناسب السياق.

(٣) سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في النسخة (ب).

(٤) أي أن الذين رغبوا عن ملة الأنبياء والرسل، واتبعوا فريقًا من فلاسفة الوحدة الجاحدين لشرائع الأنبياء والرسل: هؤلاء قد غرهم دقة فهم ونظر أولئك الفلاسفة في العلوم العقلية، وصحة النتائج التي يصلون إليها ودقتها؛ فتابعوهم ـ لذلك ـ في الأمور الدينية؛ قياسًا على تفوقهم في العلوم العقلية، وهذا ـ بلا شك ـ قياس باطل.

(٥) بلفظ (بالفروع) في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من (ب). والنزوع: يقال (نزع عن): أي كفَّ وانتهى، ونزع عن أهله وعشيرته: أي بعد وغاب. (لسان العرب ١٤: ١٠٦، المعجم الوسيط ٢: ٩١٣).

(٦) لفظ «السفهاء» سقط من النسخة (ب)، ويقصد بهم فريقًا من المتصوفة والفلاسفة.

(٧) انحيازٌ: خبر أنَّ. وتكون الجملة: «فغرهم أنَّ اتباعَ أولئك الفلاسفة الأذكياء انحيازٌ إلى غمار..».

(٨) بلفظ «إلى غمار أو جماعة أهل التحقيق» في النسخة (ب).

يهتدى إليها العقلُ إلا بإعلام النبي من الحضرة الإلهية ـ على ما يشهدُ بذلك من القرآن قولهُ تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ ﴾[١]، على تَصرُّف عقولهم في علومهم العقلية، التي (يكون)[٢] الطريقُ [إليها][٣] البديهةُ والبرهانُ.

ولا يخفى[٤] على معاشرِ العقلاء أنَّ ذلك قياسٌ[٥] بيِّنُ البطلان. فالمُعَوِّلُونَ[٦] على مجرّد عقولهم في العقائد الدينية هم السُّفَهاءُ الجاهلونَ: ﴿ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٧]، واتْباعُهم في ذلك هو العمهُ[٨] والعَمى والحماقةُ العظمى، لاسيما اتباعُ أضلهم وأشقاهم، وتقليدُ أجْهلهم وأغباهم[٩]، كما هو دأبُ الزنادقة

(١) سورة الشورى: ٥٢.
(٢) لفظ «يكون» إضافة من المحقق ليستقيم المعنى.
(٣) سقطت من نسخة الأصل، وبلفظ «إليه» في النسخة (ب).
(٤) بلفظ «وعلى يخفى» بنسخة الأصل، وهو تصحيف، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).
(٥) بلفظ «القياس» في النسخة (ب).
والقياس - في اللغة-: عبارة عن التقدير، يقال قستُ النعلَ إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن ردِّ الشيء إلى نظيره. وفي اصطلاح المنطقيين: قولٌ مؤلفٌ من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه قول مركب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنها لذاتها: العالم حادث. ففي القياس ينتقل الفكر من الحكم على كلِّي إلى الحكم على جزئي أو جزئيات داخلة تحت هذا الكلي. ويُسمى القياسُ بأسماء مختلفة بحسب نوع المقدمات التي يتألف منها: فمنه القياس الحملي، ومنه الشرطي ... (انظر: د. أبو العلا عفيفي: المنطق التوجيهي ص ٥٨، وراجع: سيف الدين الآمدي ت ٦٣١هـ: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٨١، تحقيق د. حسن محمود الشافعي، ود. محمد علي أبو ريان ود. على عبد المعطي: أسس المنطق الصوري ومشكلاته ص ٢٢٧، والتعريفات ص ٢٠٥، ٢٠٦).
(٦) المعولون: المعتمدون، يقال: عولَ الرجلُ على الشيء: اعتمد واتكل واستعان به- ويقال: عولنا على فلان في حاجتنا فوجدناه نعم المُعوِّل. (المعجم الوسيط ٢: ٦٣٧).
(٧) في سور: البقرة: ٣٩، ٢٥٧ ـ الأعراف: ٣٦ ـ يونس: ٢٧ ـ المجادلة: ١٧.
(٨) العمهُ: يقال: عَمِه عَمَهًا وعَمهانًا، وعموهًا: تَحيَّر وتردد في الطريق لم يدرِ أين يذهب، فهو أعْمَه، وعَمِهَ في الأمر: لم يدر وجه الصواب. (المعجم الوسيط ٢: ٦٢٩).
(٩) يقصد «ابن عربي» كما يتضح بعد ذلك.

المتصوفة المقلدينَ للكفرة الوجودية المتفلسفة[١]- الذين لا يُعْتَدُّ بهم لا في الإسلام[٢] ولا في الفَلسفة -[والملاحدة][٣] والسوفسطائية: المكابرين[٤] لبديهة العقول، المتجاهرين بمايُحَيله قواطعُ المعقول والمنقول، القائلينَ بألوهيةجميع الكائنات، النافينَ - في الحقيقة- [وجودَ ربٍّ][٥] خالَق الأرضَ والسماوات، المكذِّبينَ- في الحقيقة[٦] - لجميع ما نطقَ به الكتبُ المنزلةُ من السَّماء، المشركينَ بالله في ادعاء التوحيد جَميعَ الأشياء، الهادمينَ لملة[٧] الرسل من لدن آدم إلى خاتم الأنبياء؛ زعماً من أولئكَ الجهلة المتصوفَة أنَّ زندقةَ المتفَلسفة الوجَودية- الباطلة ببديهةَ العلومَ الضرورية[٨] هي الوسيلةُ إلى معرفَة الوحدة المطلقة التَي هي نهايَةُ درجاتَ أهلِ المعرفة!

هيهاتَ! إنهم لَفي ضلَال مبين، ومنْ جُهَّال قَوم عمين[٩]:

حيث زعموا أنَّ الوحدةَ المطلَقةَ[١٠] هي الشركةُ[١١] والزندقةُ، وأنَّ عظماءَ الملة

---

(١) يقصد بهم القائلين بوحدة الوجود من الفلاسفة قبل الإسلام وبعده. انظر: د. حسن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود ص ١٥ وما بعدها.

(٢) بلفظ «في الإسلام» بدون حرف «لا» في النسخة (ب)، والصواب ما أثبتناه من نسختي الأصل، (جـ).

(٣) لفظ «والملاحدة» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٤) لفظ «المكابرين» سقط من النسخة (ب).

(٥) سقط هذا اللفظ من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٦) لفظ «في الحقيقة» سقط من النسخة (ب).

(٧) بلفظ «ملة» في النسخة (ب).

(٨) العلم ينقسم إلى قسمين: قديم وحادث. فالقديم: هو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد. والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: (بديهي، ضروري، استدلالي). والبديهي: ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بوجود نفسه، وأن الكل أعظم من الجزء. والضروري: ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس. والاستدلالي: ما يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأعراض. (التعريفات ص ١٧٧).

(٩) عمين: يُقال عَمِي فلانٌ عن رشده، وعَمِي عليه طريقهُ إذا لم يهتد لطريقه، ورجلٌ عم وقوم عمون.

(١٠) أي أنهم زعمواَ أنّ الوحدة المطلقة بالمفهوم الإسلامي -لا الإلحادَي- هي الشركة والزّندقة؛ حيث «يرون أنّ كلّ موجود موجودٌ بوجود الله لا بوجود نفسه، فالوجود الذي نشاهده في الموجودات ليس وجودها بل وجود الله. أي أنّ المحسوس والمشهود هو الله في صورة العالم!» وهذا ليس توحيداً لله، بل هو إشراك ما وراءه إشراك، وهو حقيقة مذهب الوجودية المتصوفة. أما تنزيل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده منزلة العدم، فهو مذهبنا نحن المسلمين وجميع من يقدرون وجود الله حق قدره من أهل الأديان والعقول من أمثال (س توماس) من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين الذي يقول: «إن الله مع كونه متمايزاً عن مخلوقاته، فهو مع العالم لا يكون مجموعها أكبر من الله وحده». (انظر: موقف العقل والعلم والعالم ٣: ١٥٠ بتصرف يسير).

(١١) بلفظ «الشرك» في النسخة (ب).

ورؤساءَ الإسلام [من الأئمة الأعلام][1] وقادةَ الأنام لم يصلوا إليها لأنهم ظاهريُّونَ، وعن معرفةِ زندقتهم التي سمَّوْها علمَ الحقيقةِ عاطلون!

وإنما وصلَ إليها المحققونَ الذين - بزعْمهم - هم الكفرةُ المتفلسفةُ الأقدمونَ[2]، وأتباعُهم الزنادقةُ الملحدونَ، الذين يلعنهم اللهُ ويلعنهم اللاعنونَ؛ لأنهم في الظاهر بالله مشركونَ[3]، وفي الحقيقة لوجود الله في الخارجِ منكرونَ[4]، وفي آيات الله يُلحدونَ[5]، ولملّة الإسلامِ - بل مللِ[6] جميعِ الأنبياء - مبطلونَ، وهم بذلك التوحيد[7] أكفرُ الكافرينَ، وبذلك التقليد أخسرُ الخاسرينَ: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ**﴾[8].

ولا يَصدنَّكَ عن آيات الله وعن دينِ الإسلامِ، ولا يَصْرِفنَّكَ عن اتباعِ هَدْى الأنبياءِ خَوضُ بعضِ المتفلسفينَ - في زيِ الفقهاءِ - في هذه [الزندقة][9] الهادمةِ لدينِ الإسلامِ وملّة الأنبياء.

فإنه[10] قد انسلخَ منَ الدينِ فأتبعَه الشَّيطانُ فكان من الغاوينَ، وصارَ من أئمة

---

(١) سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).

(٢) أي الذين لديهم مفهوم خاطئ عن أصل العالم ومنشئه، من أمثال: طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق. م)، أناكمسمينس (٥٨٨ - ٥٢٤ ق. م)، فيثاغورث (٥٧٢ - ٤٩٧ ق. م)، إكسانوفان (٥٧٠ - ٥٤٦ ق. م)، هيراقليط (٥٤٠ - ٤٧٥ ق. م)، أنبا دوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق. م)، وغيرهم.

(٣) أي يشركون معه جميع الكائنات.

(٤) أي ينكرون وجود الله خارجًا عن هذه الكائنات أو متمايزًا عنها أو مغايرًا لها.

(٥) بلفظ «ملحدون» في نسخة الأصل، وبلفظ «يلحدون» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «الملل» في النسخة (ب).

(٧) أي التوحيد الذي يدعونه، وهو كون الله والعالم واحدًا.

(٨) سورة البقرة: ٨.

(٩) سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في النسخة (ب).

(١٠) يقصد «ابنَ عربي»، كما سيتضح بعد قليل.

الكفرِ في صورةِ علماءِ[1] المسلمينَ؛ فأضلَّ فئةً من الجاهلينَ وطائفةً من طلبةِ العلمِ المذبذبينَ:

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾[2].

فقلَّدَ[3] تقليدَ الإلحادِ قلادةً ابن باعُوراءَ[4]، وأعماه دُجى سوءِ الاعتقادِ عن هَدْيِ الكُتُبِ المُنزّلَةِ من السَّماءِ، «والبُلْهُ من العوام بمعْزِلٍ عن فضيحةِ هذه المَهوَاةِ[5]؛ إذ ليس في سَجيّتِهم حُبُّ التكايُسِ[6] بالتشبيه بذوي الضَّلالة، فالبلاهةُ أدنى إلى الخلاصِ من فَطانةٍ بتراءَ، والعَماءُ أقربُ إلى السَّلامةِ من عينٍ حولاءَ»![7].

(١) بلفظ «العلماء» في النسخة (ب).

(٢) سورة الأعراف: ١٧٥.

(٣) بلفظ (فقلَّده) في النسخة (ب).

(٤) ابنُ باعوراء: اسمه «بَلْعَام بن باعوراء»، وهو يهودى من بنى إسرائيل، ويذكر المفسرون أن هذه الآية قد نزلت بشأنه هو وأمثاله فى كل زمان ومكان. وكان «بَلْعَامُ» عالمًا، وكان فى مجلسه اثنتا عشرة ألف محبرة للمتعلمين يكتبون عنه، ثم صار بحيث أنه كان أول من صنّفَ كتابًا أنّ «ليس للعالم صانع»!

- هذا، ويساوي المؤلف بين «ابن باعوراء» و«ابن عربي» من حيث إن الاثنين كانا في بداية أمرهما من العلماء ذوي الأفهام والعقول. إلا أنهما انسلخا من هذا العلم وتنكرا له وباعاه بعرضٍ زائلٍ من الدنيا، فتسلّط عليهما الشيطانُ فكانا من الغاوين لا من الهادين.

(٥) لعله يقصد (المَهوَات): وهي الأبقار الوحشية كما جاء في مختار الصحاح (مادة: مَهَا).

(٦) التكايسُ: التعقل.

(٧) هذه العبارة التي بين قوسين «... ...» من المرجح أن تكون من أقوال الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)؛ فقد ذكرها الإمام الغزالي بنصِّها في مقدمة كتابه «تهافت الفلاسفة». (انظر: تهافت الفلاسفة ص ٧٤، تحقيق د. سليمان دنيا).

- ومن المعلوم أن «الإمام الغزالي» متقدم عن «الإمام التفتازاني» الذى كثيرًا ما ينقل عنه في شرحه «للمقاصد» أو في رَدِّه على أصحاب وحدة الوجود.

وقد تكون هذه العبارة من قبيل الأقوال المتداولة بين علماء الكلام في ذلك الوقت، فاقتبسها التفتازاني من أقوالهم.

[فسادُ عقيدةِ ابنِ عربي والوجوديةِ]:

ثم اعلم أنَّ صَاحبَ الفُصُوص: لقد[١] تجاهرَ بالوقاحة العظمى، وجاوزَ في الحماقة[٢] الأمدَ الأقصى؛ حيث فَضّلَ نفسَه الدَّنِيَّةَ ـ بفرط شقائه ـ على آدمَ، ومَنْ دونَهُ تحت لوائه! بأن جَعَلَ في تكميل الدين «لبنتي[٣] الذهب والفضة»[٤]: [لبنةُ الذهب][٥] نفسُه ـالغوي المبينُـ ولبنةُ الفضة خاتمُ النبيين[٦]!!

بل كذَّبَ هذا المُلْحدُ ربَّ العالمين[٧]؛ حيث زعم أنَّ الدِّينَ لم يكملْ بسَيِّد البشر، المبعوث إلى كافة العَجَم والعرب، بل كان بقي منه موضعُ سُدَّة[٨]: لبنتان فضةٌ وذهبٌ. فلبنةُ الفضة: النبي الذي ختم به النبوة، ولبنةُ الذهب: الوَلِيُّ[٩] الذي ختم به الولاية[١٠]؛ يعني نفسَه الباطلَ المُبطلَ المرتابَ الأوقحَ من «مسيلمة

---

(١) بلفظ «لقد» في النسخ الثلاث، وتسمى «لام الابتداء» وهي تدخل على الماضي المقترن بـ«قد». راجع: سليمان فياض: الدليل اللغوي العام ص٢٧٧.

(٢) بلفظ «بالحماقة» في النسخة (ب).

(٣) بلفظ «لبنة» في الأصل.

(٤) عبارة «لبنتي الذهب والفضة» سقطت من النسخة (ب).

(٥) لفظ «لبنة الذهب» سقط من الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٦) انظر: فصوص الحكم «فَصّ حكمة نفثية في كلمة شيثية» ص ٦٣.

(٧) بلفظ «بل كذب بهذا رب العالمين» في النسخة (ب).

(٨) بلفظ «موضع يَسده» في النسخة (ب)، وذلك إشارة إلى الحديث الذي رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إنّ مَثلي ومثلَ الأنبياء من قَبْلي كمثل رجلٍ بني بيتًا فأحسنه وأجْمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناسُ يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلاّ وُضعت هذه اللبنةُ؟ قال: فأنا اللبنةُ وأنا خاتم النبيين». فتح الباري ٦: ٦٤٥، كتاب المناقب.

(٩) الوَلي: (بمعنى الفاعل)، وهو مَنْ توالتْ طاعته من غير أن يتخللها عصيانٌ، أو (بمعنى المفعول)، وهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله. والولي هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المُعْرِضُ عن الانهماك في اللذات والشهوات. -والولي من تولى الحقُّ أمره وحَفظَه من العصيان ولم يخله ونفسهُ بالخذْلان حتى يُبَلِّغهُ في الكمال مبلغَ الرجال. (معجم اصطلاحات الصوفية ص ٧٩، التعريفات ص ٢٨٢).

(١٠) انظر: أقوال «ابن عربي» في الفصوص ص ٦٣، ٦٤، وتفضيله لخاتم الأولياء على خاتم الأنبياء.

الكذَّاب»[١]! حيث لم يرضَ ذلك الوقحُ الغَوي[٢] بما رضي به «مُسَيلمةُ» من ادعاء رتبةِ التساوي[٣]!!

ولذا تسمِّيه الملاحدةُ ـ من الأشقياءِ ـ «بخاتمِ الولاية»[٤]، ويُفَضِّلُونَهُ - لعنهم اللهُ - على خاتم الأنبياءِ والرسلِ[٥]!!!

ثم إنَّ خبالَ[٦] الحشيشِ وخُباطَ السوداء[٧]، حَملَه على ترويجِ هذه الزندقة الشنعاء؛ باختلاقِ رؤيا لا يصَدِّقُها[٨] إلا الأغبياءُ من الأغوياء؛ وهي ما أودعَها في ديباجةِ الفصوصِ[٩]؛ أنه رأى النبي -عليه السَّلامُ- في المنامِ وقد أعطاه الفصوصَ، وأمره بإشاعته بين الأنامِ!

(١) بلفظ «مسلمة الكذاب» في الأصل.

(٢) بلفظ «الغاوى» في النسخ الثلاث، وقد أثبتنا لفظ «الغوي» لأنه اسم فاعل من «غَوِيَ»، أما لفظ الغاوي فهو بمعنى «الجراد» كما في لسان العرب ١٠ : ١٥٠.

(٣) أي التساوي مع الرسول ﷺ في الرسالة.

(٤) بلفظ «بخاتم الأولياء» فى النسخة (ب). ومن أوائل من تكلموا عن «ختم الولاية» هو «الحكيم الترمذي: أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي ت ٣٢٠هـ» في كتابه «ختم الأوليا»، وهو غير «الترمذي» صاحب السنن المعروف. وكتاب «ختم الأولياء» قام بتحقيقه د. عثمان يحيى، وطبعته المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٦٥م.

(٥) بلفظ «الرسل والأنبياء» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ (خيال) في النسخة (ب). والخَبَالُ: النقصان والهلاك. وخبلَ خَبَلاً وخبالاً: فَسَدَ عقله وجُنَّ. وقد ورد لفظ (الخبال) بمعنى: السّمُّ القاتلُ كما في لسان العرب. (المعجم الوسيط ١ : ٢١٧، لسان العرب ٤ : ٢٠).

وقد كان الزهّادُ يأكلون نبات الحشيش الذي ترعاه الأغنام؛ زهدًا منهم في متاع الحياة وعونًا على الخُلوة.

(٧) الخباط: صرع وزكام، أو هو داء كالجنون وليس به. والسوداء: مؤنث الأسود، وهي أحد الأخلاط الأربعة التي زعم الأقدمون أن الجسمَ مهيأ عليها وبها قوامه وفساده وهم: الصفراء، والدم، والبلغم، والسوداء. (لسان العرب ٤ : ١٧).

(٨) بلفظ «لا يصدق» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «لا يصدقها» من النسخة (ب).

(٩) انظر مقدمة ابن عربي لكتابه الفصوص: «أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مُبشِّرةٍ وقال لي: هذا كتاب الفصوص..».

وهل سَمعتَ عاقلاً يُرَوِّجُ الزندقةَ المخالفةَ للعقل والشرع، الباطلةَ بأسْرها من الأصلِ والفرعِ: بأنَّ النبي عليه السلام بعد مُضي ستمائة عامٍ من وفاته عليه السلام أمَرَ في المنامِ بإظهارِ ما يَهْدمُ ملّتَه التي مهدها في مدة ثلاث وعشرين سنةً إلى آخر حياته، ويجعلُ الكتبَ المُنزّلةَ مَن السَّماء تدليسًا لأمر المبَدأ والمعَاد على العالمين، والرُّسُلَ والأنبياءَ مع الصادقينَ في دعوى الألوهية[1] معانَدينَ ومجادلين، ومُسمّينَ للعارفين بالله[2] سفهاءَ جاهلين، وللعابدين لله أغوياءَ[3] مشركينَ، ولأمر المبدأ والمعاد مدةَ حياتهم على العباد مدلّسين، إلى أنْ أزالَ ذلك التدليسَ والتلبيسَ بعدَ انقضاءِ عهدِ الأنبياء والمرسلينَ ذلكَ الحَشَّاشُ الغوي المبينُ؟!!

ولا يَخفى على معاشر العقلاء أنَّ اختلاق[4] مثل هذه الرؤيا لترويج مثل تلك[5] الدعوى؛ شهادةٌ صادقةٌ على ما يُحكى عنه أنه قد كان كذابًا حَشَّاشًا كأوغاد الأوباش. فقد صَحَّ عن «صاحبِ المواقف»[6] عضد الملّة والدِّين[7] - أعلى اللهُ درجتَه في

(١) أي توحيد الألوهية، وهي استحقاقه تعالى أن يُعبد وحده لا شريك له. وهذا النوع من التوحيد هو الذي وقع فيه النزاع من قديم الدهر وحديثه. (انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٧٨ وما بعدها، راجع: مجموعة التوحيد لابن تيمية وابن عبد الوهاب ص٣).

(٢) بلفظ «للعابدين لله» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ » للعارفين بالله من النسخة (ب) منعًا للتكرار.

(٣) لفظ «أغوياء» كتب في هامش الأصل.

(٤) بلفظ «الاختلاق» في نسخة الأصل، وبلفظ «اختلاق» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «هذه» في النسخة (ب).

(٦) كتاب المواقف في علم الكلام «للإيجي»، وهو كتابٌ جليلُ القدْر عظيمُ الفائدة، على المذهب الأشعري، وقد قام بشرحه العلامة الشريف الجرجاني ت ٨١٦هـ، وقد شرحه أيضًا: محمد بن يوسف الكرماني، وسيف الدين الأبهري وغيرهم. وهذا الكتاب عليه حواش كثيرة منها: حاشية المولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، وحاشية عبد الحكيم السيالكوني اللاهوري. هذا، وقد اختصر «الجلبي» كتاب المواقف وسماه «الجواهر» جواهر الكلام وشرحه «شمس الدين محمد الفناري» شرحًا مفيداً، كما ذكره حفيدهُ الحسن الفناري في حاشية المواقف. انظر: مقدمة شرح المواقف ١ : ٤، ٥ ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي.

(٧) هو عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار البكري القاضي، عضد الدين الإيجي، وينسب إلى بلدة «إيج» من نواحي شيراز، وهو عالم بالأصول والعربية، ولدسنة ٧٠٩هـ تقريبًا، وله مؤلفات كثيرة منها «بهجة التوحيد»، «أخلاق عضد الدين»، «عقائد العضدية» وغيرها. ولي القضاء وجرت له محنة مع صاحب «كرمان»، فسجنه بالقلعة ومات مسجونًا سنة ٧٥٦هـ». انظر ترجمته: هدية العارفين ١ : ٥٢٧، كشف الظنون ٥ : ٥٢٧، طبقات الشافعية الكبرى ٦ : ١٠٨.

علِّيين - أنه لما سُئلَ عن كتاب «الفتوحات»[(١)] لصاحب الفصوص حين وصل هنالك[(٢)]، قال: أفتطمعُون[(٣)] عن مَغْربيٍّ[(٤)] يابسِ المزاجِ بحَرِّمكةَ[(٥)]، ويأكلُ الحشيشَ[(٦)]، غير الكفر؟! وقد تَبعَهُ - في ذلك - «ابنُ الفارضِ»[(٧)] حيث يقولُ[(٨)]: أمرني النبي - عليه السَّلامُ - في المَنامِ[(٩)] بتسْمِيَة «التائية»[(١٠)]: نَظْمَ السُّلوك!

(١) كتاب «الفتوحات المكية»: وتقع الفتوحات في ٣٧ سفرًا، بحسب نسخة «قونية» التي خطها ابن عربي بيده سنة ٦٣٦هـ. وقد طُبعت في مصر مرتين؛ الأولى سَنة ١٢٩٣هـ، والأخرى سنة ١٣٢٩هـ. ومنذ سنوات، قرابة عشرين، بدأ الدكتور عثمان يحيى، تحقيق «الفتوحات المكية» في أسفار صدر منها حتى اليوم ١٤ سفرًا.
وقد قامت عدة أعمال صوفية حول «الفتوحات»؛ فقد اختصرها الإمام الشعراني في كتاب بعنوان «لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية»، ثم اختصره مرة ثانية في كتاب بعنوان «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر».
ولم يحظَ كتاب «الفتوحات» بشروح وافية كما حظى كتابه الفصوص، نظرًا لضخامة «الفتوحات». مقدمة شرح مشكلات الفتوحات المكية لعبد الكريم الجبلي، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان ص ١٦، ١٧، وانظر: مقدمة اليواقيت والجواهر لعبد الوهاب الشعراني.

(٢) لعله يقصد: حين وصل إلى بلاد الأندلس حيث مقام ابن عربي وافتتان الناس بأقواله، أو إلى دمشق حيث ضريح ابن عربي.

(٣) الطَّمَعُ: ضد اليأس، واللفظ بمعنى: حَرَصَ عليه ورجاه. (لسان العرب ٨: ٢٠١).

(٤) يَقْصدُ: ابنَ عربي.

(٥) هكذا في جميع النسخ، ولعله يقصد حرارة الجو في مكةَ، وأنه لم يتحمل الحرارةَ فحدث له هذيانٌ وخَبلٌ؛ فادعى ذلك.
- وهذه مغالاة من «صاحب المواقف» وتعريض بجو مكة المكرمة التي شرفها الله تعالى.

(٦) توجد كلمة مدرجة بعد لفظ «الحشيش» غير واضحة في النسخة (ب)، ولعلها تقرأ «شيئًا».

(٧) هو «أبو حفص عمر بن أبي الحسن، الحموي الأصل، المصري المولد والدار، ولد سنة ٥٧٦هـ، وعُرف «بابن الفارض» لأنَّ أباه على ما يظهرُ من اللقب كان يَكتبُ فروضَ النساء على الرجال، وقد لُقِّبَ «بسلطان العاشقين» حيث حفل ديوانهُ بأناشيد في الحَب الإلهي، توفي بالقاهرة سَنة ٦٣٢هـ، ودُفنَ بسفح جبل المقطم في مكان يقال له «القرافة»، وقد نُسبَ إليه هذا المكان فقيل «قرافة ابن الفارض». انظر ترجمته: د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ص ٣١١ - ٣١٣، وانظر: مقدمة ديوان ابن الفارض، تقديم أ. كرم البستاني.

(٨) بلفظ «حيث قال» في النسخة (ب).

(٩) لفظ «المنام» سقط من النسخة (ب)، ومثبت في نسخة الأصل والنسخة (جـ).

(١٠) قصيدته «التائية الكبرى» الذي ادعى أن الرسول ﷺ ألهمه إياها، وأمره أن يسميها: نظم السلوك. وهي أكبر قصائده الشعرية، ومطلعها: «سَقتني حُميًا الحُبِ راحةُ مُقْلَتِي وكأسي مُحيًا مَن عن الحُسْنِ جَلت».
(انظر: ديوان ابن الفارض ص ٤٦ وما بعدها).

ولا يَخفى على العاقل أنَّ ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش؛ إذ عندهم أنَّ وجودَ الكائنات هو اللهُ تعالى!! فإذنْ الكلُّ هو اللهُ تعالى لاَ غير، فلا نبيَ[1] ولا رسولَ ولا مُرْسِلَ ولا مُرْسَلَ إليه!!!

ولا خفاءَ في امتناعِ النَّومِ على الواجبِ[2]، وفي امتناعِ افتقارِ الواجبِ إلى أنْ يأمرَهُ النبي بشيء في المنامِ.

لكنْ لـمَّا كان لكلِّ ساقطة لاقطةٌ[3] ترى طائفةً من الـجُهَّال ذلّتلهم أعناقُهم خاضعينَ - أفرادًا وأزواجًا - وشرْذمةً منَ الضُّلال يدخلون في جوف فُسوق الكفر بعد الإيمان زُمَرًا وأفواجًا، مع أنهم يَروْنَ أنَه[4] اتخذ آيات الله [وما أنذروا به][5] هُزواً، وأشركَ جميعَ الممكنات -حتى الخبائثَ والقاذورات- بمَنْ لَم يكنْ له كُفوًا أحدٌ[6]! لأنهم يَزْعُمون أنّ ما اشتملَ عليه كتابُ الفصوصِ من الزندقة الهادمة لبنيان الدين المرصوص؛ إنما ظهرَ للكفرة المتفلسفة ولأتباعهم الزنادقة المتصوفة، بالكَشْف والعيانَ!! ولا يهتدون إلى أنَّ الكَشْفَ الذي يَردُّه الشرعُ[7]؛ شعوذَةُ الخيالِ وَخُزَعْبِلَةُ الشيطانِ.

---

(١) لفظ «فلا نبي» سقط من النسخة (ب)، ومثبت في نسخة الأصل والنسخة (جـ).

(٢) واجب الوجود، وهو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، والواجب لذاته: هو الموجود الذي يَمتنع عدمُه امتناعًا ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الوجود لذاته سُمي واجبًا لذاته، وإن كان لغيره سُمي واجبًا لغيره. (الجواهر الكلامية ص ١٥، انظر: القول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب، في كتاب: معيار العلم للغزالي ص ٣٣٠ -٣٣٣، التعريفات ص ٢٧٧).

(٣) «لكل ساقطة لاقطةٌ»: أي لكل رديء حقير طالبٌ، أو لكل رذيلة من الكلام من يذيعها. وهو مثل عربي، ويقولون: أَينما سقط فلانٌ لقط: أي أينمّا حلَّ عاش. انظر أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال ٢: ١٧٠، مثل رقم: (١٧٥٤).

(٤) ابن عربي.

(٥) سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).

(٦) بلفظ (أحدٌ كفوًا) في نسخة الأصل، وقد أثبتنا «كفوًا أحد» من النسخة (ب).

(٧) انظر: تفاصيل الكشف الذي يرده الشرع، تحت عنوان «حقيقة الكشف الصوفي» في كتاب «الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة» ص ٢٣٨ وما بعدها، للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق.

ثُمَّ إنّهم إذا تُتْلَى عليهم آياتُ الله البيِّناتُ؛ القاطعاتُ[1] بأنّهم في ضَلال مبين وعن الصِّراطِ السَّوي منَ الناكبينَ، الناطقةُ بأنّهم من دين الإسلام كما يَمْرقُ السَّهمُ من الرَّميَّة مارقونَ[2]، ولإجماع الرسل والأنبياء - على ما تطابق[3] به الكتبُ المُنزّلةُ من السَّماء - خارقونَ[4]! يَلْوونَ[5] ألسنَتَهم في تأويلها[6] لحْنًا في الحَقِّ وطعْنًا في الدّين، ويخوضونَ في تفسيرِها «بما يوافقُ نحْلَةَ الملحدينَ»[7] ويُخالفُ قواعدَ الإسلامِ وإجماعَ المفسرينَ.

فَهُمْ بذلك التأويلِ في آيات الله يلْحدون، وبذلك التفسير هم بالله كافرونَ. إذ قد صحَّ عن سيِّدِ البَشرِ عليه السَّلامُ أنَّ: «مَنْ فَسَّرَ القرآنَ برأيه فقدْ كفرَ»[8]. وانْعقد

(١) بلفظ «القاطعة» في النسخة (ب).

(٢) مَرَقَ السَّهْمُ من الرَّميّة يَمْرُقُ مَرْقًا ومُروقًا: خرج من الجانب الآخر. والمارقون: الخوارج. والمروقُ: الخروج من شيء من غير مدخله. والمارقة: الذين مرقوا من الدين لغلوهم فيه. (لسان العرب ١٣: ٨٥).
وهذه العبارة اقتباسٌ من الحديث الصحيح الذي رواه البخاري في باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ورواه مسلم عن جابر بن عبد الله في كتاب الزكاة. وسيأتي نصُّ الحديث بعد ذلك.

(٣) بلفظ «نَطَقَ» في النسخة (ب).

(٤) خارقون: يُقالُ خَرَقَ الأرضَ يَخرقها: قطعها حتى بلغ أقصاها. والتَخرُّقُ: لغة في التخلّق من الكذب، وخرق الكذب وتخرقه وخرّقه، كله: اختلقه. (لسان العرب ٤: ٧٣).

(٥) ألوى بالكلام: خالف به عن جهته، ولَوَى رأسه: أمال وأعرض. (لسان العرب ١٢: ٣٦٩).

(٦) التأويل: (في اصطلاح البلاغيين) صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتملُ الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: (يخرج الحي من الميت) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً. وينقسم التأويل إلى قسمين: صحيح مقبول، وفاسد مرفوض. والصحيح المقبول ما توافرت فيه شروط صحة التأويل الآتية:
أولاً: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل وهو الظاهر من النصِّ.
ثانيًا: أن يكون اللفظ محتملاً للتأويل ولو احتمالاً مرجوحًا.
ثالثًا: أن يكون التأويل مبنيًا على دليل معقول من نصٍّ أو قياسٍ أو إجماعٍ أو حكمة.
رابعًا: أنْ لا يُعارضَ التأويلُ نصًا صريحًا.
انظر: د. عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص ٣٤١، ٣٤٢، وانظر: د. نادية محمد شريف العمري: مباحث في أصول الفقه ص ١٣٦ وما بعدها.

(٧) بلفظ «بما يطابق مذهب الملحدين» في النسخة (ب).

(٨) لم يرد بهذا اللفظ، وإنما ورد لفظه كالآتي: روى الترمذي عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «اتقوا الحديثَ عني إلا ما علمتم، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» رواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن رقم(٢٨٧٥) وقال: حديث حسن.

إجماعُ أهلِ العلمِ والاجتهادِ بأنَّ: صَرْفَ النُّصُوصِ عن ظواهِرِها[1] إلى معانٍ يَدَّعيها البَاطنيةُ[2]؛ زندقةٌ وإلحادٌ.

وإذا قيلَ لهم: إنَّ الله تعالى قد أكملَ هذا الدِّينَ[3] بخاتمِ النبيينَ، وجعلَ شريعتَه مؤبَّدةً إلى يومِ الدِّينِ.

والزيادةُ على الكمالِ نقصٌ واختلالٌ، فضلاً عن هدمِ الشريعةِ المؤبَّدة؛ فإنَّ ذلك كفرٌ وضلالٌ: يَخْدعُونَ الجهلةَ بتشْبيهِ الإلحادِ في آياتِ الله تعالى - بما يَهْدمُ دينَ الإسلامِ - باجتهادِ المجتهدينَ في تقييدِ الإطلاقِ وتعميمِ خصوصِ الأحكامِ.

وشتّانَ مابَيْنَ الاجتهادِ لتقييدِالإطلاقِ وتعميمِ الخصوصِ، وبين الإلحادِ الهادمِ لبنيانِ الدِّينِ المرصوصِ!

---

(١) صرف الكلام عن ظاهره: تأويله وحمل اللفظ على غيرمدلوله الظاهر منه مع احتماله له؛ والأصل هو عدم صرف اللفظ عن ظاهره. ومعنى ذلك أن حمله على غير ظاهره، أي تأويله لا بد أن يستند إلى دليل مقبول. (الوجيز ص ٣٤١).

(٢) الباطنية: يقول الشهرستاني «وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأنّ لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً. ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم: فالعراق يسمون: الباطنية والقرامطة والمزدكية. وبخراسان: التعليمية والملحدة. وهم يقولون: نحن الإسماعيلية؛ لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص.

ثم إن الباطنية قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا في البارئ تعالى: إنا لا نقول هو موجود ولا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز..

وكذلك في جميع الصفات؛ فإن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه. بل هو إله المتقابلين والمتخاصمين، والحاكم بين المتضادين.. ويرى «البغدادي» أن دعوة الباطنية ظهرت في أيام المأمون من «حمدان قرْمط» ومن «عبد الله بن ميمون القداح»، ويرى أنها ليست من فرق الإسلام، بل هى من فرق المجوسَ». (انظر تفاصيل ذلك: الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٢٢٨، تحقيق أمير على مهنا، وعلى حسن فاعور، وانظر: البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٤٢، تحقيق محيي الدين عبد الحميد).

(٣) يقول الإمام ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، في مسألة تمام الدين وكماله: «والدين قديم. فلا يزاد فيه ولا ينقص منه ولا يبدل. قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ وقال تعالى: ﴿**لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ**﴾. والنقص والزيادة تبديل». (انظر: علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة لابن حزم ص ٦٠، تحقيق د. أحمد حجازي السقا).

جُلُّ بضاعتهم المكابرةُ لبديهة العقول، وكلُّ صناعتهم الإلحادُ في قوله تعالى[1] وقول الرسول: ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾[2] وفي الضَّلال البعيد تائهُونَ: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾[3].

[ثم][4] عامّةَ أولئك الملاحدة المتصوفة، المقلدينَ للكفرة الوجودية المتفلسفة؛ يُجاهرون بألوهية وجود جميعَ الممكناتَ - حتى وجود الخبائث والقاذورات[5] - وبإباحة جميعِ المحرماتِ، وبإضاعة الصَّوم والصَّلاة. ويتستَّرُ[6] خاصتُهم بإظهار شعائرَ الإسلامِ، وإقامِ[7] الصلاة والصِّيام، وتمويه الإلحاد بزي التنسُّك[8] والتقشُّفَ، وتزويق الزندقة بتسميتها «بعلم التصوّف»[9]! وهم الذين وصفَهم سَيِّدُ البشرِ وخيرُ البريَّة أنهم: «قومٌ في الصورة في الدين، ويَحْقرُ أحدُكم صلاتَه وصيامَه عند صلاتِهم وصيامِهم، يَمْرُقُونَ من الدِّينِ كما يَمْرُقُ السَّهمُ من الرَّمِيَّة»[10].

---

(١) بلفظ « في قول الله تعالى » في النسخة (ب).

(٢) سورة الحجر: ٧٢. (٣) سورة التوبة: ٣٢.

(٤) لفظ « ثم » سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٥) لم أجد لدى صوفية وحدة الوجود تصريحًا بذلك، وإن كان من لوازم المذهب.

(٦) بلفظ «وتستر» في النسخة (ب).

(٧) بلفظ «وإقامة» في النسخة (ب).

(٨) بلفظ «النسكة» في النسخة (ب). وأصلُ النُّسُك: سبائك الفضة، وقيل للمتعبد: ناسك، لأنه خلّص نفسه وصفاها لله تعالى من دنس الآثام، كالسبيكة المخلصة من الخبث، وأما التقشف: فهو من «القشف» أي رثاثة الهيئة وسوء الحال وضيق العيش والفقر. (لسان العرب ١٤: ١٢٨ مادة «نسك»، ١١: ١٧٥ مادة «قشف»).

(٩) بلفظ « علم التصوف » في النسخة (ب).

(١٠) لم يرد بهذا اللفظ، وإنما ورد كالآتي:

- البخاري عن علي قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يأتي في آخر الزمان قوم حُدثاءُ الأسنان سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوزَ إيمانهم حناجرهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإن قتلهم أجرٌ لمن قتلهم إلى يوم القيامة». (البخاري: كتاب المناقب، كتاب المغازي، كتاب فضائل القرآن).

-وفي رواية الترمذي عن ابن مسعود: «يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يقولون من قول خير البرية. . » (كتاب الفتن).

فتستميلُ[١] بتسويل[٢] ذلك الاسم الجليل[٣] وبتدليس الكفر[٤] بإظهار الفعل الجميل، كثيرًا من أهل الإسلام وتُضلُّهم عن سواء السَّبيل، لا سيما إذا استَدرج[٥] اللهُ تعالى منهم طائفةً من حيث لا يعلمونَ، وأدْرَجَ[٦] الكتابُ على أنهم لا يموتون إلا وهم كافرونَ؛ فأظهرَ شيئًا من خوارق العادات[٧] على بعضِ أولئك الملاحدة الضُّلال، كما يُظهرُها على الكفرةِ من الرُّهَابين والدُّجَّال!

فهنالك الجهّالُ يَعتقدون ذلك الزنديقَ صدِّيقًا، بل يَتخذون ذلك الدَّجَّالَ إلهًا بالخضوعِ له حقيقًا[٨] -كما أنَّ مَنْ قَبْلَهم من المشركينَ، على ما أخبرَ به ربُّ العالمينَ: ﴿ **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾[٩].

وقد اتخذَ الجلالُ الرُّومي[١٠] من هؤلاء: «شمسَ

---

(١) أي هؤلاء المتصوفة الأدعياء.

(٢) تسويل: تزيين، يقال: سوّل له الشَّر: أي حببه إليه وسهله له وأغراه به. ويقال: سوَّلتْ له نفسه كذا، وسوّل له الشيطان كذا، وهذا من تسويلات الشيطان.
(المعجم الوسيط ١: ٤٦٥ مادة: سول).

(٣) أي «التصوف».

(٤) بلفظ «الكفرة» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الكفر» من النسخة (ب).

(٥) استدرج: يقال استدرج فلانٌ فلانًا: أي خدعه حتى حمله على أن يدرج. واستدرج الله العبد: أمهله ولم يباغته. (المعجم الوسيط ١: ٢٧٧ مادة: درج).

(٦) أدْرَجَ الشيء: دَرَجهُ وأفناه، ويقال: أدرجه الله: أماته، وأدرج الشيء في الشيء: درجه. (المعجم الوسيط ١: ٢٧٧ مادة: درج). ويكون المعنى: أدرجهم الكتابُ في سلك الذين لا يموتون إلا وهم كافرون.

(٧) بلفظ «خوارق العادة» في نسخة الأصل، وأثبتنا «خوارق العادات» من النسخة (ب).

(٨) هكذا في النسخ الثلاث. والحقيق بالأمر: الجدير به. يقال: هو حَقيقٌ أن يفعل كذا، وحقيقٌ به أن يفعل كذا. وعليه كذا: واجب. (المعجم الوسيط ١: ١٨٨ مادة حقق).

(٩) سورة التوبة: ٣١.

(١٠) الجلالُ الرومي: هو «جلال الدين محمد بن محمد (ابن الحسين أو أحمد) البلخي ثم القونوي. اشتُهرَ (بالرومي) لطول إقامته (بقونية) بأرض الروم. ولد سنة ٦٠٤هـ في «بلْخ» وتوفي سنة ٦٧٢هـ وقد عاصر عددًا من العلماء منهم: «محيي الدين بن عربي، صدر الدين القونوي، أبو الحسن الشاذلي، أوحد الدين الكرماني، والشيخ مصلح الدين المعروف بـ(سعد الشيرازي) ت ٦٩١هـ مؤلف كتاب «كلستان» أو جنة الورد. =

التبريـــزي»[1] إلهًا؛ حيث قال بالفارسيَّة: «شمسُ مَنْ وخداي مَنْ. عمر من وبقاي مَنْ إزتو بحق رسيده أم أي حق حق كذار مَنْ».

وترجمتهُ بالعربية[2]: «شمسي[3] وإلهي. عمري وبقائي منك. وصلتُ إلى الحق يا حقُّ المؤدي لحقِّي. فأطْلق[4] اسمَ الإله والحقِّ على التِّبْريزي»!

وحاصلُ كلامه أنه يقولُ للتبريزي: أنت إلهي الذي أوصلْتَني إلى الحقِّ، وأنت الحقُّ الذي أديتَ حَقِّي حيث علَّمتني مذهبَ الوجودية، وعرَّفتني أنك وجميعَ الكائنات[5] إلهٌ! ولولا أنتَ لكنتُ أعتقدُ كما يعتقدُ أتباعُ الرسلِ والأنبياء - من الأئمة والعلماء والجماهير والدَّهْماء - أنَّ (وجود)[6] اللهَ تعالى هو غيرُ وجود الكائنات، خالقٌ للمخلوقات، مُوجدٌ للموجودات الحادثة - على ما ثبتَ بقواطعِ العقلِ والآراءِ، ونطقَ به الكتبُ المنزَّلةُ من السَّماءِ، وأجمعَ عليه

= ويعتبر الجلال الرومي أن «شمس الدين التبريزي» أستاذه ونقطة التحول في حياته، حتى إن «الجلال الرومي» قد ألف ديوانًا شعريًا في الغزل ونسبه إليه وسماه: ديوان شمس التبريزي. كما يُعدُّ «جلال الدين الرومي» صاحب طريقة صوفية مشهورة تُعرف «بالجلالية» أو «المولوية»، ولا تزال هذه الطريقة موجودةً حتى الآن في تركيا. (انظر ترجمته في: مقدمة ترجمة «ديوان المثنوي» للدكتور / محمد عبد السلام كفافي، وراجع: كتاب فلسفة وحدة الوجود ص ١٥٠ وما بعدها).

(١) شمس التبريزي: هو «شمس الدين محمد بن علي بن ملك داد، التبريزي، الصوفي، صاحب جلال الدين الرومي. وشمس التبريزي له ديوان شعر فارسي، وقد توفى سنة ٦٤٥هـ، ويُنسب إلى «تبريز» وهي مدينة بأذربيجان، ثانية مدن إيران الكبرى، فتحها «نعيم بن مقرن المزني» في خلافة «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه، وإليها يُنسب «أبو بكر زكريا التبريزي» إمام اللغة والأدب. وقد احتلها الروسُ سنة ١٨٢٧م، واتخذها حزبُ «توده» اليساري مركزًا للحكومة الشيوعية سنة ١٩٤٦م، وما زالت بها آثارٌ إسلامية رائعةٌ، أهمها «المسجد الأزرق». (هدية العارفين للبغدادي ٤: ١٢٣، ١٢٤، وانظر: الموسوعة العربية الميسرة ص ٤٨٩، بإشراف / محمد شفيق غربال).

(٢) راجعت هذه الترجمة على أحد أساتذة اللغة الفارسية، فوجدتها صحيحة.

(٣) بلفظ «شمس» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «شمسي» من النسخة (ب).

(٤) بلفظ «وأطلق» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «فأطلق» من النسخة (ب).

(٥) بلفظ «الممكنات» في النسخة (ب).

(٦) لفظ «وجود» إضافة من المحقق ليستقيم المعنى.

[جـمـيـعُ] [١] الرسلِ والأنبياء، وحينئذٍ[٢] كنتُ من القاصرينَ الذاهلينَ، لا من المحققينَ الواصلينَ!!

ولا يَخفى على آحاد معاشرِ المسلمينَ -فضلاً عن أئمة الدين ورؤساء الحقِّ واليقين- أنَّ مَنْ تَدَيَّنَ بهذا الضلالَ المبين، وتبجّحَ[٣] بهذا المذهب الباطل اللعين، فقد سَجّل على نفسه - وإنْ عَبَدَ عبادةَ أهلِ الأرضِ والسَّماوات[٤]، وظهرَ[٥] عليه خوارقُ العادات - بأنه أكفرُ الكافرينَ وأخسرُ الخاسرينَ .

وإيّاكَ أنْ تصغي إلى ما يقوله أتباعُهُ الذَّابُّون[٦] عنه: من أنَّ صدورَ هذا الكلام وأمثاله عنه، إنما كانَ[٧] حالَ غلبان الوَجْد والسُّكْرِ[٨]؛ لأنَّ السُّكْرَ والوَجْدَ الرَّباني؛ إنما يكونُ حالَ الفناء في الفناء في التوحيد، وهي عبارةٌ عَنْ: حال العارف يَضْمَحلُّ عندها - في نَظره[٩] -وجودُ ما سوى الله تعالي من الموجودات، ويَحْصُلُ الذُّهُولُ عَنْ جميع الممكنات[١٠]، حتى عَنْ نَفْسه وعَنْ أحواله الظاهرةوالباطنة . فكيف يُتَصَوّرُ خُطُورُ الغيرِ[١١] بالبالِ في هذه الحالَ، فَضْلاً عن اتْخَاذه إلهًا متفردًا بالإيصال؟!

(١) لفظ » جميع » سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٢) رمز لها بالرمز (ح) في الأصل.- ويقصد من كلامه: «أي لو فعلتُ ذلك لكنتُ حينئذٍ من. . ».

(٣) بلفظ » تجنح » في النسخة (ب).

(٤) بلفظ » السماوات والأرض » في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «أو ظهر » في النسخة (ب).

(٦) الذَّابُّون: المدافعون، الذَّبُّ: الدفع والمنع.

(٧) بلفظ » إنما هو » في النسخة (ب).

(٨) السُّكْرُ (عند الصوفية): هو أن يَغيبَ عَنْ تمييز الأشياء ولا يَغيب عَن الأشياء ».

(٩) بلفظ » في نظرها » في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «في نظره » من النسخة (ب).

(١٠) بلفظ » الكائنات » في النسخة (ب).

(١١) أي: كيف يُتَصورُ خطورُ غير الله تعالى من الممكنات الأخرى.

نعم، يَصْدُرُ أمثالُ هذا[1] المقال عَن المُتَبطِّن لتلك الزندقة، المُتَستِّر بإظهار التديّن بالدِّين الرَّباني؛ حالَ السُّكْر الحاصلِ من غليان[2] الوَجْد[3] الشَّيطَاني!!

ثم إنَّ الزنادقَةَ يتمسكُونَ بهذا البيت[4] وأمثاله - التي هي هراءُ[5] المحلولين وهذيانُ المُلْحدين - في اتخاذ شياطين الإنس آلهةً[6]، ويَذَرون وراءَ ظُهُورهم قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[7]، ولا يلتفتونَ إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾[8]. فلا ينفعُ مع هؤلاء الجهلة السِّفلَة الكلامُ، وإنما النافعُ معهم الغَضَبُ والضَرْبُ بالحُسام والمَشْرفي الصَّمْصَام[9]!

[الجَهَلُ بمعنى الخارق للعَادة]:

وسببُ انخداع الجُهّال بخوارق العادات، وانخلاعهم عن دين الإسلام: جَهْلُهم بأنْ لا عبْرةَ بخوارقَ العاداتَ - وإنْ كانَت ملءَ الأرض والسَّماوات - إذا لَم تكن العقيدةُ مَعقودةً على مَا ورد به الكتابُ والسُّنةُ، والطويّةُ[10] منطويةً علي ما انعقد عليه إجماعُ الأئمة[11]؛ إذ الخوارقُ كما تَظهرُ على النبي عليه السَّلامُ، وهي

(١) بلفظ «هذه» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «هذا» من النسخة (ب).

(٢) بلفظ «غيّات» في النسخة (ب).

(٣) لفظ «الوجد» سقط من النسخة (ب).

(٤) أي البيت الشعري «لجلال الدين الرومي» الذي ذكره بالفارسية، والذي يصرح فيه باتخاذ «شمس التبريزي» إلهًا له..

(٥) بلفظ (هذاء) في النسخة (ب). والهراءُ: الكلام الكثير الفاسد لا نظام له.

(٦) بلفظ (إلهًا) في جميع النسخ، وقد وضعنا لفظ «آلهةً» للجمع.

(٧) سورة آل عمران: ٨٠.

(٨) سورة آل عمران: ٦٤.

(٩) هذا كناية عن قتلهم حدًا؛ لارتدادهم عن الإسلام، حسمًا لمادة فسادهم.

(١٠) الطويّةُ: الضمير، أو دخائلُ النفس.

(١١) بلفظ «الإجماع» في النسخة (ب)، وبلفظ «إجماع الأمة» في النسخة (جـ).

معجزات[1]، وعلى الوليِّ، وهي كرامات[2]، كذلك قد تظهرُ على الكافرين[3] - كالرُّهَابين والدَّجال - وهي استدراج[4] يغترُّ به الجُهَّالُ فَيُصبحونَ كفاراً مُرْتَدِّينَ وزنادقةً مُلْحدينَ، بعد أن كانوا حُنفاءَ لله مسلمين[5].

وحينئذ تصيرُ رايةُ الغواية خافقةً مرفوعةً، وألويةُ الهداية خافضةً موضوعةً، ويظهرُ - بتبعيتهم[6] - الملحدونَ، ويُفسدون في دينِ الإسلامِ بما لَا يصلُ إليه[7] معاشرُ عبدة الأصنامِ والمشركونَ!!

[الوجودُ حاصلٌ عَنِ الجودِ الإلهي]:

واعْلَمْ أنَّ للمتقين[8] العارفينَ من أئمة الدِّين - على ما ذكره الإمامُ حُجَّةُ الإسلام[9] في إفاضة وجود الممكنات من ربِّ العالمينَ - كلامًا رُبَّما يَتوهمُ القاصرون[10] في العلوم العقليةَ أنه كَلامُ الوجودية[11]، وليس كذلك؛ وهو أنَّ: إفاضةَ الوجود منَ

(١) المعجزةُ: (اسم فاعل من الإعجاز)، وهي في الشرع: أمرٌ خارقٌ للعادة داعيةٌ إلى الخير والسعادة، مقرونةٌ بدعوى النبوة، قُصدَ به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله.
والحكمة من إظهار المعجزة على أيدي الأنبياء، الدلالة على صدقهم فيما ادعوه، إذ كل دعوى لم تقترن بدليل فهي غير مسموعة، والتمييز بينهم وبين من يدعي النبوة كاذبًا، وهي قائمة مقام قول الله تعالى: صدقَ عبدي فيما يدعي.

(٢) الكرامة (عند أهل الشرع): هي ظهورُ أمرٍ خارق للعادة من قِبَلِ شخص غير مقارن لدعوى النبوة.

(٣) بلفظ «الكافر» في النسخة (ب).

(٤) الاستدراج: ظهورُ أمرٍ خارق للعادة لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح. (انظر: الجواهر الكلامية ص ٤٢، ٤٥، وانظر: معجم المصطلحات الصوفية ص ١٤٦، ١٤٧، ١٨٨، وانظر: مبحث «الخوارق هل تدل على صاحبها» من كتاب «النبوات» لابن تيمية ص ٨ وما بعدها تصحيح الشيخ محمد حامد الفقي.

(٥) لفظ «مسلمين» سقط من النسخة (ب)، ومثبت في نسختي الأصل، (جـ).

(٦) بلفظ «ببغيهم» في النسخة (ب).

(٧) بلفظ «إلى» في نسخة الأصل، ومثبتة بلفظ «إليه» في النسخة (ب).

(٨) بلفظ (للمحققين) في النسخة (ب).

(٩) حجة الإسلام الإمام الغزالي: هو «محمد بن محمد بن أحمد، الملقب بأبي حامد الغزالي، والمعروف بحجة الإسلام.

(١٠) بلفظ «القاصر» في النسخة (ب).

(١١) أصحاب مذهب وحدة الوجود.

الجُود[1] الإلهي بالاختيار، لا بالإيجاب[2] على الماهيّات[3] القابلة للوجود. وانبساطه فيها ليس كفيضان الماء من الإناء على اليد؛ فإنَّ ذلك بانفصاله عن الإناء واتصاله باليد. وإنّما هو كفيضان نور الشمس على بسيط الأرض، من غير انفصال شعاع من جُرْم الشمس واتصاله ببسيط الأرض، لا على ما توهَّمَهُ البعضُ من أنَّ ذلك أيضًا «بانفصال واتصال»[4].

بل نورُ الشمس سببٌ لحدوث شيء على بسيط الأرض يُناسبه في النوريّة، وإنْ كان النورُ المنبسطُ على البسيط أضْعَفَ من نورها، فليس فيه إلا مجردُ سببيَّة من غير انفصال واتصال.

كذلك الجودُ[5] الإلهي سَبَبٌ لحدوث الوجود في قوابل الوجود. ويُعبَّرُ [عن][6] ذلك بالفَيْض[7].

(١) الجُودُ: صفة هي مبدأ إفادة ما ينبغي لا لعوض، فلو وَهَب واحدٌ كتابَه مَنْ غير أهله أو مَنْ أهله لغرض دنيوي أو أخروي لا يكون جودًا. (التعريفات ص ٩٠).

(٢) أي ليس واجبًا على الله تعالى ذلك.

(٣) الماهيات: جمع ماهية، وهي مصطلح مصاغ من السؤال: ما هو؟

والماهية هي ما يُجابيه عن السؤال: ما هو؟ أي ما يتقوم به تصورنا للشيء وما به قوام فكرتنا عنه، فالسؤال بما؟ أو بما هو؟ إذا قُرن بالشيء دلَّ على أنّ المطلوبَ من الشيء تصوره فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره، ولا زمانه، ولا مكانه.

وتطلق الماهية غالبًا على الأمر المتعقل مثل: المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي.

والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يُسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأشياء يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم له يسمى ذاتًا، ومن حيث يُستنبط من اللفظ يسمى مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث يسمى جوهرًا.

وأهم ما شغل الفلاسفة والمتكلمين المسلمين هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك لاتصالهما المباشر بفكرة «الخلق»، وفصلوا بينهما وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فالله يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد، مثلما يعلم النجارُ ماهية الكرسي قبل أن يصنعه.

(انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٧٢٣ - ٧٢٤، التعريفات ص ٢٢٣، ٢٢٤ بتصرف يسير).

(٤) بلفظ «باتصال وانفصال» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ (الوجود) في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).

(٦) حرف «عن» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٧) الفَيْضُ: لغة: كثرة الماء بحيث يسيل على جوانب محله. وعند الصوفية: عبارة عما يفيد التجلي الإلهي. (التعريفات ص ١٩٢). وقد عبَّر عنه الغزالي «بالقدرة». =

فهؤلاء العارفونَ جعلوا وجودات القوابل[1] حادثةً، حاصلةً من الجود الإلهي، مُسَبّبةً عنه؛ لا أنهم جعلوا الوجودَ المطلقَ - الذي هو الواجبُ عند الوجودية - عينَ وجود القوابلِ، منبسطًا فيها؛ بمعنى تكثره بالإضافات [لا][2] من حيث الذّات - على ما ذهبَ إليه الوجوديةُ.

ولـمَّا كان الكلامان[3] متشابهين - من حيث الظاهر - عند الضعفاء، حَمَلَ بعضُ المتبطنينَ لزندقة الوجودية، المتجمّلينَ بإظهار التدين بالملة الحنفية؛ أقاويلَ الملاحدة الوجودية على ما ذهبَ إليه العارفونَ، ليستَتِرَ بذلك عوارُ[4] أقاويلهم، ويُتوسل إلى استذلالَ القلوب[5] بقبول[6] أباطيلهم؛ فقالَ: المرادُ من انبساطِ الوجود [المطلق][7] في المظاهرِ، انبساطُ فيضه على القوابلِ[8]!

= ولا شك أنّ هذا المفهوم يختلف عن مفهوم الفلاسفة لصدور الموجودات عن الله تعالى، والمعبر عنه أيضًا «بالفيض» -لدى الفارابي وابن سينا -والتي هاجمها المتكلمون بشدة، لأنَّ الله تعالى يخلق بلا واسطة. هذا، وقد ورد هذا المعنى في كتاب معارج القدس للغزالي ص ١١ وما بعدها تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق ط٥ سنة ١٩٨١، منشورات الآفاق الجديدة بيروت، وانظر: كتاب الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٢٦ وما بعدها د. سليمان دنيا ط٤، بدون تاريخ، دار المعارف- وشرحه لعبارة الغزالي: «الإله جواد فياض، يفيض على كل كائن وجوده وما يستحقه، بواسطة الأسباب التي تباشر التأثير. . »).

(١) القابلُ: أي المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح، وقبولها لها، وغير ذلك من لوازمها الذاتية. فالقابلُ هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني، وإن كان لها وجود غيبي. (انظر: تعليق الكاشاني على فصوص الحكم ص ١٧ من كتاب شرح فصوص الحكم، وتعليقات د. عفيفي ص ٨).

(٢) سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في (ب).

(٣) أي كلام العارفين الذين يَروْن أنَّ إفاضة الوجود من الجود الإلهي بالاختيار -لا بالإيجاب -على القوابل. . ».

أي يرون أن الجود الإلهي سببٌ لحدوث الوجود في القوابل. وأما كلام الوجودية، فيروْن أنَّ «الوجود المطلق أو الواجب عندهم عين وجود القوابل، وتكثره في القوابل الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها الذاتية».

(٤) لفظ «عوار» سقط من النسخة (ب).

(٥) استذلالُ القلوب: إخضاعها وتمهيدها لقبول الشيء.

(٦) بلفظ (إلى قبولَ) في جميع النسخ، وقد وضعنا لفظ «بقبول» ليناسب السياق.

(٧) لفظ «المطلق» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٨) يقول ابن عربي في الفص الآدمي من كتابه فصوص الحكم: «وقد كان الحقُّ أوجدَ العالـمَ كله وجودَ =

وأنت خبيرٌ بأنَّ تَصْريحَهم: بأنَّ معنى انبساطه في المظاهر، إضافتُه إليها. وبأنَّ عَبدةَ الأصنام ما عبدوا إلا اللهَ تعالى. وأنَّ كلَّ من ادعى الألوهيةَ فهو صادقٌ في دعواه. وأنَّ التكثّرَ في الموجودات ليس بتكثُّر وُجوداتها، بل بتكثُّر الإضافات والتعيّنات[1] إلى غير ذلك من هذياناتهم، يُنادي[2] بأنَّ مُرادَهم ليس ما ذكروه، بل مرادُهم: أنَّ الوجودَ المطلقَ - الذي هو عينُ ذات الله تعالى عندهم - هو وجودُ الممكنات. وإلا لَما صحَّ لهم[3] قولُهم: كلُّ مَنْ عبدَ شيئًا من الممكنات فقد عَبَدَ اللهَ. إذ من البيِّن أنَّ فيضَ المعبود[4] لا يكونُ إلهًا معبودًا.

ولَما صحَّ لهم قولُهم أيضًا[5]: التكثُّرُ في الموجودات ليس بتكثُّر[6] الوجودات، بل بتكثر الإضافات[7]. إذ لا امتناعَ - بل لا نزاعَ - في تكثُّر الفيض بالذات على القوابلِ[8]، فلا حاجةَ في تكثُّره إلى تكثُّر الإضافات. وإنما الممتنعُ[9] هو تَكثّرُ الواجبِ بالذات، وهو المُفْتَقِرُ في التكثُّر بالاعتبار إلى تكثُّر الإضافات.

= شبح مُسَوًّى لا روح فيه، وكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحُكم الإلهي أنه ما سوَّى محلاً إلا ولا بد أنْ يقبلَ روحًا إلهيًا عبر عنه بالنفخ فيه. وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المُسوّاة لقبول الفيض التجلي الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل. والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس...». (فصوص الحكم - الفص الآدمي ص ٤٩).

-أي أنَّ «أصلَ كل وجود وسبب كل وجود فيضٌ إلهي دائمٌ - يُعَبَّرُ عنه أحيانًا بالتجلي الإلهي - يَمُدُّ كلَّ موجود في كل لحظة بروح من الله، فيَراه الناظِرُ في الصور المتعددة التي يظهر فيها». (تعليقات د. عفيفي، على فصوص الحكم ص ٨).

(١) التعيُّن: التَّشخص؛ وهو المعنى يصير به الشيء ممتازًا عن الغير بحيث يُمَيَّز، ولا يشاركه شيء آخر. (التعريفات ص ٦٧).

(٢) أي أنَّ تصريحهم بمثل هذه الأقوال لا يدل على مرادهم منها، وإنما مرادهم الحقيقي أنَّ: الله تعالى هو وجود الممكنات.

(٣) أي الوجودية - أصحاب وحدة الوجود.

(٤) أي التجلي الإلهي عند الصوفية.

(٥) بلفظ «أيضًا قولهم» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «بتكثير «في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «بتكثر» من النسخة (ب).

(٧) وهذا ينافي تصريحهم بأن الوجود من المحمولات العقلية لأنه ليس في الأعيان ما هو وجود، بل في الأعيان ما هو إنسان أو سواد مثلاً. (انظر: شرح المقاصد ١: ١٧٦ وما بعدها).

(٨) بلفظ «القوالب» في النسخة (ب).

(٩) الممتنع «بالذات»: ما يقتضي لذاته عدمًا. (التعريفات ص ٢٥٩).

[مَنهجُ الرَّدِّ والمناظرةِ]:

ثُمَّ إنَّ إخواني في الدِّينِ وأعواني على نُصْرَةَ الإسلامِ والمسلمينَ، كثيرًا ما يلْتمسُون منّي ردَّ أباطيلِ «الفصوص» بالبراهينِ العَقلية لا بقواطعِ النصوصِ، لردِّ هؤلاءِ الملاحدة بالحادِ[1] كلِّ حُكْمٍ منصوصٍ. وكانوا يعُدُّونَ ذلك فتْحًا في الإسلامِ، وأعظمَ من الجهادِ مع عَبَدَةِ[2] الجِبْتِ[3] والأصنامِ.

وقدْ[4] كان يُعَوّقني عَن الشُّرُوعِ في ذلك التحريرِ بعضُ العَوائقِ والمعاذيرِ، إلى أنْ وفقني اللهُ تعالى في الأرضِ المقدسة -بدمشق المحروسة[5]- لتحريرِ رسالة مُتَرْجمة: «بفاضحة الملحدين وناصحة الموحدين»[6]، كاشفة عن عَوارِ أباطيلِ المبطّلينَ، كافلة بإبطال أقاويلِ المتزندقينَ، ناعية عليهم بأنهم أكفرُ الكافرينَ بذلكَ الضَّلالِ المبينِ - عليهم لعنةُ الله والملائكة والناسِ أجمعينَ.

وأنا لا أناظرُ مع هؤلاءِ الزنادقة الوجودية، بالأدلة السَّمْعية، ولا براوياتِ الكتبِ الفقهية، ولا بفتاوى علماءِ الملةِ الحنفية. إذ المناظرةُ مع أهلِ هذه الأباطيلِ، بتلك الدلائلِ[7] والأقاويلِ، لا تُجْدي نَفْعًا ولا تُفيدُ ردًا ولا دَفْعًا؛ فإنهم[8] في آياتِ الله

(١) بلفظ «بالإلحاد» في نسخة الأصل، و«بإلحاد» في النسخة (ب).

(٢) بلفظ «عبادة» في نسخة الأصل، وبلفظ «عبدة» في النسخة (ب).

(٣) الجِبْتُ: كل ما عُبِدَ من دون الله. (المعجم الوسيط ١ : ١٠٤).

(٤) «قد» سقطت من النسخة (ب).

(٥) يث وجود ضريح ابن عربي وافتتان الناس به، ولعله يقصد: الأرض المقدسة لدى أتباع ابن عربي، أو لعل ذلك من قبيل التكريم لمنطقة الشام.

(٦) «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين»: لعله العنوان الذي استخدمه أول الأمر، خاصة وأن دائرة المعارف الإسلامية قد ذكرت أنّ للتفتازانى ردًا على ابن عربي، مخطوطًا في « برلين رقم ٢٨٩١ » وعلى الورقة الأولى منه عنوان مشكوك فيه وهو (فضيحة الملحدين).

(٧) بلفظ «الدقائق» في النسخة (ب).

(٨) بلفظ «لأنهم» في النسخة (ب).

يلْحدونَ، ولأحكامها يجحدونَ، وبتفسيرها برأيهم يكفرونَ، وفي أئمة[1] الإسلامِ يَطْعَنونَ: بأنهم ظاهريونَ، وعن معرفة حقيقةِ التوحيدِ وسرِّ[2] الشريعة قاصرونَ!

وإنّما أناظرُ معهم بالدلائلِ القطعيَّة العقليّة[3]، التي تُطابقُ الملّةَ والفلسفةَ في تَوافق[4] أرباب الملل والنحَل؛ على أنَّ إنكارَها سفسطةٌ، وإنْ كانوا لذلك أيضًا منكرينَ، ولبديهة العقول مكابرين! لكنّي قَصَدْتُ بذلك أنْ يَظْهَر على جميع الأنام- من الخاصِّ والعامِّ- أنَّ أولئك الزنادقةَ المتصوفةَ، المقلدينَ للكفرة الوجودية المتفلسفة؛ يتيهونَ في أوْدية الضَّلال ويَهْتَمُّونَ[5] بالأباطيل المحال. لا بآيات الله يَهْتَدونَ، ولا بأئمة الإسلام يَقتَدونَ، ولا لبديهة العقل[6] يَتّبعونَ. فهم في سكْرَتهم يَعْمهونَ، وفي رَيْبهم يترددونَ. فلا يدفعُ مُضّارَّهم[7] غَيْرُ سبيلِ[8] الغضبِ الحُسَام، ولا يقطعُ دابرَهم سوى سيف ملوك الإسلام.

ولا يَغُرَّنَّك اشْتمالُ كُتُبهم ورسائلهم على المُبالَغَة في التوجيه[9] بتقوى الله تعالي، وبتصفية القلب عمَّا سوى الله! فإنهم يُذوِّقونَ[10] بذلك التلبيس أقاويلَهم، ويدُسُّون في خلال ذلك زَنْدَقَتهم وأباطيلَهم؛ كدسِّ[11] الفلاسفة فلسفَتَهم الباطلةَ في خلال الحكَم المأخوذة من صُحُف الرُّسل والأنبياء-المنزَّلة عليهم من السَّماء- لِيَنْخدعَ بذلك سَلَيمُ القلب، ويَزْعُمُ أنَّ الداعي إلى الحقِّ بهذا الطريق[12] ليس هو الملحدَ الزنديقَ، وإنما هو المُوَحِّدُ الصِّديقُ؛ فيعتقدُ الإلحادَ إرشادًا، والزَنْدقةَ رشادًا وسدادًا!

وإلا فعند مَنْ يَعْتَقدُ: أنَّ لا تَحَقُّقَ في الخارج لما سوى الوجود المطلق من الأشياء، بل كلُّها خَيالٌ وسرابٌ! فلا حقيقةَ عنده لا للحَلال ولا للحرامِ، ولا لغيرهمَا من

(١) لفظ «أئمة» سقط من النسخة (ب).

(٢) لفظ «سر» سقط من النسخة (ب).

(٣) بلفظ «العقلية القطعية» في النسخة (ب).

(٤) بلفظ «وتوافق» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «ويبهتون» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «لعقول» في النسخة (ب).

(٧) بلفظ «فلا ينفع ضارهم» في النسخة (ب).

(٨) لفظ «سبيل» سقط من النسخة (ب).

(٩) بلفظ «التوصية» في النسخة (ب).

(١٠) يُذوّقون أقاويلهم: أي يجعلونها مقبولةً ومستساغة، كمن يجعل الطعامَ طيّبَ المذاق.

(١١) بلفظ «كدسيس» في النسخة (ب).

(١٢) بلفظ «الداعي إلى هذا الطريق ليس. . » في النسخة (ب).

الأحكام، ولا للعذاب، [ولا للعقاب][1]، ولا للحساب، ولا للكتاب[2]. بل الكُلُّ عندهم[3] خيالٌ وسرابٌ!!

ثُمَّ إنَّهم يُناقضُونَ أنفسَهم، فَيُثبتونَ للعذاب[4] حقيقةً، لكنْ على خلاف ما هو في اللغة والشَّرع[5]؛ فيجعلونَه مشتقًا من العُذوبة[6] فلا مشقة فيه ولا عُقوبة، ويقولون: [إنَّ][7] أهْلَ النارِ في الجحيمِ كالسَّمَكِ في الماءِ منْ أهلِ النعيم[8]!!

فَظَهَرَ بذلك أنَّهم يتجمَّلُونَ بنواميسِ الشريعة تستُّرًا، ويأمرون بالمعروف ويَنهوْنَ عن المنكر ترؤسًا وتصدُّرًا. وأنَّى[9] يهتدي (إلى)[10] الحكمة وفَصْلِ الخطابِ مَنْ سَبَقَ عليه الكتابُ، وأُغلقَ عليه البابُ، وحَقّت عليه كَلمةُ العذاب، وأركَسَه ربُّ الأرْبَاب؟! ﴿ **رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ** ﴾[11].

---

(١) لفظ «ولا للعقاب» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٢) بلفظ «ولا للكتاب ولا للحساب» في النسخة (ب).

(٣) المناسبة للسياق: «بل الكلُّ عنده»، لأنَّ الخطاب للمفرد.

(٤) بلفظ «فيُثبتون العذاب» في النَسخة (ب).

(٥) العذابُ (لغةً): العقابُ والنكال ـ وكلُّ ما شقَّ على النفس. و(شرعًا): هو نفس مدلول اللغة. وهو بلا شك يختلف عن تعريف العذاب لدى أصحاب وحدة الوجود، كما يذكر المؤلف.

(٦) انظر: فصوص الحكم (الفصّ النوحي)، حيث يقول ابن عربي: «.. فجعل الريح إشارةً إلى ما فيها من الراحة، فإنه بهذه الريح أرحم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسُّدَف المدلهمة، وفي هذه الريح عذابٌ، أي أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه..». (الفصوص ص١٠٩).

(٧) «إن» سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).

(٨) انظر: فصوص الحكم (الفص اليونسي)، وتفسير ابن عربي للنار بمعنى «الماء»، حيث يقول: «.. وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار، إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردًا وسلامًا على من فيها. وهذا نعيمهم. فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقي في النار، فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها..». (الفصوص ص ١٦٩).

(٩) أنّي: تكون شرطية بمعنى أين، نحو: أنّى تبحثْ تجد فائدة. وتكون استفهامية بمعنى: من أين؟ نحو: ﴿ **يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا** ﴾. وبمعنى مَتَى، نحو: أنّى جئت؟ وبمعنى كيف، نحو: ﴿ **أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا** ﴾. (المعجم الوسيط ١ : ٣١). وهي هنا بمعنى كيف.

(١٠) إضافة من المحقق لتناسب السياق.

(١١) سورة آل عمران: ٨.

[إثباتُ وُجودِ الصَّانعِ يتوقفُ عَلى ثبوتِ حَقائِقِ الأشياء]:

وقَبْلَ الشُّروعِ في تَفْصيلِ طامّاتهم وإبطالِ شكوكهم وشُبُهاتهم، نمهدُ مُقَدِمَةً تُرْشِدُ إلى بُطلانِ أوْهامِهم وزَعْمَاتِهم؛ فنقولُ وباللهِ التوفيقُ، سائلاً منه الهدايةَ إلى سواءِ الطريق:

اعْلَمْ أنَّ أساسَ دينِ الإسلامِ، وهو معرفةُ الله تعالى بالاستدلالِ على وجودِ الصَّانعِ بوجودِ مصنوعاته[1]؛ إنَّما يتوقفُ على ثُبوتِ حقائقِ الأشياء. ثم عليه يُبْتَنى -أيضًا- ثُبوتُ ذواتِ الأنبياءِ وشرائعِهم المنزَّلةِ عليهم من السَّماءِ، وثبوتُ الجنّةِ والنَّارِ والثوابِ والعقابِ في دارِ الجزاء.

ولذلك ترى أئمةَ الإسلامِ يُصَدِّرون كُتُبَ «عِلْمِ الكَلام»[2] ببيانِ ثُبوتِ حقائقِ الأشياء، رَدًّا على السوفسطائية[3] المكابرينَ في نفيها للحسِّ وبديهةِ الآراء؛ إذ كلٌّ من الحسِّ والعقلِ والشَّرعِ يَشْهَدُ بأنَّ حقائقَ الأشياءِ ثابتةٌ، والعلمَ بها متحقّقٌ[4].

فلا ينبغي أن يُتَوهمَ منْ سَبْقِ العَدمِ ولُحوقِ الفناءِ للممكناتِ في دارِ التكليف، ولا من اضمحلالها في نَظرِ العارفينَ حالَ الفناءِ في الفناءِ في التوحيد؛

(١) بلفظ «بالاستدلال على وجوده بوجود مصنوعاته . .» في النسخة (ب).

(٢) علمُ الكلام: عرّفه ابن خلدون بأنه: «العلمُ الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرّد على المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنة».

وهذا التعريف لا يختلف من حيث الجوهر عن تعريفات «علم الكلام» الأخرى، التي أوردها التهانوي في كشافه. (مقدمة ابن خلدون ص ٣٢١، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ١: ٣٠، ٣١).

وعلم الكلام يسمى أيضًا بعلم «أصول الدين» وسماه أبو حنيفة «بالفقه الأكبر» ويسمى أيضًا «بعلم التوحيد والصفات».

(٣) سبق التعريفُ بها. وقد ذكرهم ابن حزم في كتابه «الفصل» بقوله: «وهم مبطلو الحقائق . .».

ثم يقول ابن حزم: «ويكفي من الردِّ عليهم: أن يقالَ لهم: «قولكم إنه لا حقيقة للأشياء»، أحقٌّ هو أم باطل؟ . فإن قالوا: هو حق، أثبتوا حقيقةً ما، وإن قالوا: ليس هو حقًا، أقرّوا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم . .». (انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١: ٤٣، ٤٤، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة).

(٤) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، فصل: إثبات حقائق الأشياء ص ٣٤٨، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد.

كاضمحلال نُور الكواكبِ عند ظهورِ نور[1] الشَّمسِ: أنْ لا حقيقةَ للأشياء، وأنها كالسَّرابِ والخَيالَ!

فإنَّ مَنْ حكَمَ على الكواكب -بناءً على اضمحلال نورها عند طُلوعِ الشَّمس- أنْ لا حقيقةَ لها، وأنّها كالخيال والسَّراب؛ فقد سَجّلَ على غباوة لُبِّه وسخافة عقله عند أولي الألباب. لأنَّ مُعْتَقدَهم: أنَّ أعْيانَ الأكوان -أي الموجودات الخارجيَّةَ من الأرض والسَّماوات وما بينهما من الكائنات- أعيانٌ ثابتةٌ[2] في علْم الله تعالى -الذي هو الوجودُ المطلَقُ عندهم- لا في الخارجِ، بل هي في الخارجِ خيالٌ وسرابٌ! وكذلك تعيّناتها[3] تعينٌ علْمي[4] لا تعيّنٌ عيني[5]!

وأنت خبيرٌ بأنَّ ذلك -مع أنه سَفْسَطةٌ سوفسطائيةٌ ومكابرةٌ بحُكْمِ الحسِّ وبديهة العقلِ- مُسْتَلزِمٌ لأحدِ المحالَيْن[6] الباطلَيْن:

(١) لفظ «نور» سقط من النسخة (ب).

(٢) مصطلح الأعيان الثابتة -كما يقول الدكتور عبد الحميد مدكور- من أغمض المسائل لدى ابن عربي -والوجودية- ومَبعثُ الغموض يرجع إلي صعوبة المسألة في ذاتها، لأنها تتناول فكرة تتعلق ببدء الخلق، بل ربما قبل البدء. وقد عَرّفها «القيصري» -وهو من شارحي فصوص الحكم والمتأثرين بابن عربي- بأنها: «حقائق الأشياء وماهيتها الحاصلةُ، لا في الوجود الخارجي أو الفعلي، ولكن في العلم الإلهي».
ثم يعلق د. مدكور قائلاً: «هي حقائق الممكنات في عالم الحقِّ تعالى، وهي صورُ حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، لا تأخر لها عن الحقِّ إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزليةٌ وأبديةٌ، والمعني بالإضافة التأخر حسب الذات لا غير». (انظر: د. عبد الحميد مدكور: الولاية عند محيي الدين بن عربي ص ٧٢، ٧٣، رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٨٠م، انظر: التعريفات ص ٤١).

(٣) التَعيُّنُ: هو التشخصُ. قال الفارابي: «هوية الشيء تعينه ووحدته وخصوصيته ووجوده المتفرد له، كلها واحدة، يعني أنَّ الحيثية التي بها يصيرُ موجوداً هي بعينها حيثية بها يصير مُشخّصًا وواحدًا». وقال شارح المواقف: «النزاع لفظي، فإنَّ الحكماء يدّعون أن التعين أمرٌ موجودٌ على أنه عين الماهية بحسب الخارج، ويمتاز عنها في الذهن فقط، والمتكلمون يدّعون أنّه ليس موجودًا زائدًا على الماهية في الخارج منضمًا إليها فيه».
(انظر شرح المقاصد ١: ٢٥٢ وما بعدها).

(٤) تعيُّن علْمي: أي في الذهن فقط؛ أي أن أعيان الأكوان لا وجودَ لها إلا في الذهن كما يدعون.

(٥) تعيُّن عَيني: أي في الخارج.

(٦) بلفظ «المحلالين» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

وذلك لأنّهم إنْ أرادوا بالأعيان الثابتة في علْم الله تعالى، أنَّ علْمَ الله تعالى ظَرْفٌ[1] لثبوت ذوات الأعيان من الأجسام، فذلك بيِّنُ البطلان؛ لاستحالة كون الصِّفة - وهي العلم - ظرفًا لتحقق العين[2].

وإنْ أرادوا بذلك تَعَلُّقَ علْمه تعالى بثبوت الأعيان، من غير أنْ يكونَ للأعيان ثبوتٌ في الخارج، فيلْزمُ أن يكونَ اللهُ تعالى قد علَمَ شيئًا علي خلاف ما هو في الخارج؛ فذلك هو الضَّلالُ البعيدُ والكُفرُ الذي ليس عليه مزيدٌ؛ لأنَّ ذلك يكونُ جَهْلاً لا علْمًا - تعالى اللهُ عن ذلك[3] عُلُوًا كبيرًا!

عَلى أنَّ إنكارَ التَحقُّق للكائنات[4] في الخارج؛ كما أنّه مكابرةٌ للأمْر المَحْسُوس، كذلك إنكارٌ للحُكْم المنصوص. وأنَّ قولَه تعالى: ﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ** ﴾[5] يَدُلُّ على تحقُّقها[6] قَبْلَ هَلاكها؛ فإنَّ الهَلاكَ لا يكونُ إلا بعد التحقُّق والثُّبُوت في الخارج.

وبهذا يظهر أنّه يَجبُ أنْ يكونَ المرادُ منَ الباطلِ في قَوْل لَبيد[7]: «ألا كلُّ شيء

---

(١) الظَّرْفُ: الظَّرْفُ اللغوي: هو ما كان العاملُ فيه مذكورًا، نحو: زيدٌ (ثبت) في الدار. والظرْفُ المُسْتَقرُ: هو ما كان العاملُ مقدّرًا، نحو: زيد في الدار. والظرْفيةُ: هي حلول الشيء في غيره، حقيقةً، نحو: الماء في الكوز، أو مجازًا، نحو: النجاة في الصدق. (التعريفات ص ١٦٤).

(٢) العَين: (مفرد الأعيان)، وهي الموجودات الخارجية من الأرض والسماوات وما بينهما من الكائنات.

(٣) لفظ «عن ذلك» سقط من النسخة (ب)، ومثبت في نسختي الأصل، (جـ).

(٤) بلفظ «تحقق الكائنات» في النسخة (ب).

(٥) سورة القصص: ٨٨. يرى «الفخر الرازي» أن معنى الآية: «أن الله تعالى يعدم كل شيء سواه، وأن معنى كون الشيء هالكًا، أي يقبل الهلاك في ذاته». (مفاتيح الغيب ١٢ : ٣٢٨).

(٦) بلفظ «تحقيقها» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «تحققها» من النسخة (ب)

(٧) لَبيد: هو «لَبيد بن ربيعة العامري، شاعرٌ مخضرمٌ من أصحاب المعلقات، وَفَدَ على رسول الله ﷺ، فأسلَم وَحَسُنَ إسلامه، وكان من فُحَول شعراء الجاهلية، وكان من المعمرين؛ فقد عاش مائةً وأربعًا - وقيل وسبعًا - وخمسين سنة. وقال السَّمْعَاني: مات أولَ خلافةَ معاوية، وله مائة واثنتان وأربعون سنة، ولم يقل شعرًا بعد إسلامه، وكان يقول: أبدلني اللهُ به القرآنَ. وقَيل: قال بيتًا واحدًا:

«ما عابَ المرءَ الكريمَ نَفْسُه والمرءُ يصْلحه القَرينُ الصالح»

وقال جمهورُ أصحاب السِّير والأخبار: لم يقل شعرًا منذ أسْلَمَ، وقال «عمر بن الخطاب» يومًا له: أنشدني شيئًا من شعرك، فقال: «ما كنتُ لأقول شعرًا بَعْدَ إذ علمني اللهُ تعالي البقرةَ وآل عمران». (انظر ترجمته: المنجد في اللغة والأعلام - جزء الأعلام ص ٤٩٢ ن، الموسوعة العربية الميسرة ص ١٥٥١، وله ترجمة ٤٩٣=

ما خَلا اللهَ باطلُ»[١] : هو الهَلاكُ بَعْدَ الوجود والثُّبوت .

ثُمَّ إنَّه قد أطبقَ العقلاءُ من المِلِّيِّينَ[٢] والفلاسفة -المُسَّميْنَ بالحكماء- على أنَّ التَعيُّنَ من صفَات الموجودات الخَارجية . وإنْ اختلفوا في أنَّه[٣] من صفاتَها من حيث إنها مَوجودةٌ في الخارج ، فَيكونُ التعَيُّنُ أيضًا موجودًا خارجيًا . أو من حَيثُ إنَّ تلك الموجودات الخارجيةَ موجودةٌ في الذِّهْنِ ، فيكون التعيُّنُ حينئذ [تعينًا][٤] موجودًا ذهْنيًا وعلْميًا لا خَارجيًا ؛ لكنه من لوازمِ الموجودات الخارجية .

وبالجملة : فالتعيُّنُ سواءً كان موجودًا خارجيًا أو موجودًا علْميًا ؛ من صفات الموجودات الخارجية . فإذنْ القَوْلُ بتحقُّق تعَيُّنِ الأعْ يان[٥] : قولٌ بتعَيُّنِ الأعيان في الخَارج .

فلو كان التعَيُّنُ علْميًا لا عَيْنيًا ، مع القول بعدم تحقُّق تعَيُّن الأعيان [في الخارج][٦] ؛ كان جَمْعًا بَيْنَ المتنافيَيْن[٧] ، وهومُحالٌ[٨] ، وما يُفْضي [إلى][٩] المُحال مُحالٌ . فالقولُ بعَدَمِ تحقُّق تعيُّنِ[١٠] الأعيانِ في الخارجِ ، محالٌ .

= كاملة له في كتاب «دليل الفالحين» لمحمد بن علان الصديقي٢ : ٤٣٥ عند شرحه للحديث الذي رواه أبو هريرة ، أنّ رسول الله ﷺ قال : «أصدق كلمة قالها شاعرٌ كلمةُ لبيد : ألا كلُّ شيء ما خلا اللهَ باطل» متفق عليه . دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ٢ : ٤٣٥) .

(١) الشَّطْرُ الأول من بيت لبيد : «ألا كُلُّ شيء ما خَلا اللهَ باطلُ وكُلُّ نعيم لا مَحَالةَ زائل» .
وقد استشهد الرسول ﷺ بالشَّطْر الأول من هذا البيت علي هلاك الموجودات بعد خَلْقها وثبوتها ؛ ولذلك قال عنه الإمام الشافعي : «لولا الشِّعْرُ بالعلماء يُزري لكنتُ اليومَ أشْعَرَ من لبيد» . (انظَر : عبد الستار علي السطوحي : الحكمة في الشعر العربي ص ٨) .

(٢) أصحاب الأديان والملل . أو أتباعُ الرسل والأنبياء .

(٣) أي التعيُّن .

(٤) سقطت من نسخة الأصل ، ومثبتة في النسخة (ب) .

(٥) بلفظ «فإذَن القولُ يتحقق بتَعيُّن الأعيان في الخارج» في النسخة (ب) .

(٦) سقطت من نسخة الأصل ، ومثبتة في النسخة (ب) .

(٧) بلفظ «المتناقضين» في النسخة (ب) . والتنافي : هو اجتماع الشيئين في واحد في زمان واحد ، كما بين السَّواد والبياض ، والوجود والعدم . والتناقض : هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلبِّ ، بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى ، كقولنا : «زيد إنسان ، زيد ليس بإنسان» . (التعريفات ص ٧٤ ، ٧٥) .

(٨) المُحَالُ : (في المنطق) ما يمتنع وجوده في الخارج ، كاجتماع الحركة والسُّكون في جزء واحد .

(٩) حرف الجر «إلى» سقط من نسخة الأصل ، ومثبت في النسخة (ب) .

(١٠) لفظ «تعين» سقط من النسخة (ب) ، ومثبت في نسخة الأصل والنسخة (ج) .

ولـمَّا كـان مَذْهَبُ الوجُودية لا يتمُّ إلا بالتزام مُحَالات ومُكَابرات؛ كادْعاء ثُبوت مَا يَحْكُم بَديهةُ العقلِ بانتفائه، وكإنكار ما يَحْكُم بديهةُ العَقلِ بثبوته، وكالتزام مَذْهَب السُّوفسطائية، وكالإلحاد في آيات الله تعالى، وإنكار ما أطبقَ عليه العقلاءُ، ارْتكبوا جميعَ ذلك، وجَعَلوا حصْنَهم المنيعَ:

أولاً: في ترْويجِ ذلك الباطلِ الشنيعِ لـمَّا عَجَزوا عَن إقامة البرهان؛ ادعاءَ الكَشْف والعيَان.

وثانيًا: التعبير عَن طامّاتهم الباطلات[1]، بالعبادات الهائلات والتُّرَّهات المدْهشَات؛ التي لم يُعْهَدْ مثْلُها لا في السُّنة ولا في الكتاب، ولم يَصْدُرْ عن أَحد من النَاطقينَ بفَصْل الخطاب؛ ستراً لعَوار زَنْدَقتهم، وصَوْنًا عَنْ أنْ يَقفَ علي بُطْلانها بديهةُ الآراء!

لكنْ بَعْدَ الوقوف علي معانيها والاطلاع علي أساسها ومَبَانيها؛ تراها خارجةً عَن طريقِ العَقْلِ والشَّرْعِ، باطلةً -بأسْرها- من الأصْلِ والفَرْعِ.

وإنْ شئت أنْ تُعَاينَ ذلك التَّهْويلَ الخالي عن التَحْصيلِ؛ فعليك بتفسيرِ الفاتحة للصدْر القَنَوي[2]!

[الردُّ على ادِّعَاء أنَّ الوُجُودَ المطلقَ وَاحِدٌ شَخصِي وَمَوْجُودٌ خارجي]:

أمَّا ادّعَاؤُهم ثُبوتَ ما يَحْكُمُ بَديهةُ العَقْلِ بانتفائه: فكادّعائهم أنَّ الوُجُودَ

(١) بلفظ «الباطلة» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «الباطلات» من النسخة (ب).

(٢) الصَّدْر القَنَوي: هو «صَدْر الدِّين محمد بن إسحاق القونوي (القَنَوي)»، نسبة إلى «قونية» من تركيا، والتي ولد فيها. وتوفي سنة ٦٧١هـ، وقيل سنة ٦٧٢هـ. وهو أستاذ «عفيف الدين التلمساني» وكان «القنوي» من كبار تلامذة ابن عربي الذي تزوج أمَّه وربَّاه. وللصدر القنوي مؤلفات كثيرةٌ، من أهمها: «إعجاز البيان في تأويل أمِّ القرآن»، وفيه يتصدى بالشَّرح والتفسير لفاتحة الكتاب تَفْسيرًا صوفيًا، وينهج في هذا الكتاب نَهْجَ أستاذه ابن عربي. وقد حققه الأستاذ عبد القادر أحمدَ عطا، ط سنة ١٩٦٩م، دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

ومن مؤلفاته الأخرى: «النُّصوصُ في تحقيق الطَّوْر المخصوص، لطائف الأعلام في إرشادات أهْل الإلْهام» وغيرها. انظر ترجمته في: الموسوعة الصوفية ٣٣٢، ٣٣٣، الطبقات الكبرى للشعراني ١: ١٧٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٢٤ وما بعدها.

المُطْلَقَ واحدٌ شخصيٌّ[1] وموجودٌ خارجي! مع أنّه من البَيِّنِ المعلومِ أنّه من الاعتبارات العَقْلية[2] والمعقولات الثانية[3]؛ التي لا وُجُودَ لها في الخارج: أي الواقعَة في الدَّرَجَةَ الثانية من التَّعَقل؛ فإنَّا ما لم نتعقل الماهيّات[4]؛ كالإنسان والفَرَس والشَّجَر والحَجَر، لا يُمكنُ لنَا[5] أنْ نتعقَّلَ أنَّ لها وُجُودًا، وأنَّها كُليَّةٌ[6] أو جُزْئيَّةٌ[7]، ذَاتيَّةٌ[8] أو عَرَضيَّةٌ[9]. ولا وُجُودَ للمَعْقُولاتِ الثانية -لكونها

(١) الواحدُ بالشَّخْص: هو الذي لا يقبلُ التعدد.

(٢) الاعتبَارات العقليَة: أي التي ليس لها وجود في الخارج، بل في الذهن فقط.

(٣) المعقولات الثانية:

- المعقول الكلي: هو الذي يُطابق صورةً في الخارج، كالإنسان والحيوان والضاحك.
- والمعقولات الأولى: ما يكون بإزائه موجود في الخارج (أو إذا كان في الخارج ما يُطابقه)، كطبيعة الحيوان والإنسان؛ فإنهما يُحملان علي الموجود الخارجي، كقولنا: زيدٌ إنسان، والفَرَسُ حيوان، فيسمى معقولاً أولاً.
- والمعقولات الثانية: ما لا يكون بازائه (ما تطابقه في الخارج)، وهي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني، كالنوع والجنس والفصل، فإنها تُحمل على شيء من الموجودات الخارجية. (التعريفات ص ٢٥٠).

(٤) بلفظ «أن لها ماهيات» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «لا يمكننا» في النسخة (ب).

(٦) الكُلّي: (عند المنطقيين) يُطلق بالاشتراك على معان: الكُلّي الحقيقي، وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره وقوع شركة كثيرين فيه. ويقابله الجزئي، وهو المفهومُ الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه.
والكلِّي: إما ذاتي: وهو الذي يَدخل في حقيقة جزئياته، كالحيوان بالنسبة للإنسان والفرس.
وإما عَرَضي: وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته، بألا يكون جزءًا، أو بأن يكون خارجًا، كالضاحك بالنسبة للإنسان.
(كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٢٦٤، معيار العلم ص ٤٦، التعريفات ص ٢١١، ٢١٢).

(٧) الجزئي: الجزئي الحقيقي ما يُمنع تصوره من وقوع الشركة، كزيد، ويُسمى جزئيًا، لأنّ جزئيةَ الشيء إنما هي بالنسبة إلي الكلي، والكلي جزء الجزئي، فيكون منسوبًا إلى الجزء، والمنسوبُ إلى الجزء جزئي، وبإزائه الكلي الحقيقي. والجزئي الإضافي: عبارة عن كلي أخصّ تحت الأعم، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان. (معيار العلم ص ٤٤، انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٢٦٤، التعريفات ص ٨٦).

(٨) الذاتي (عند المنطقيين): الذاتي لكل شيء ما يَخُصّهُ ويميّزُه عن جميع ما عداه؛ وقيل: ذاتُ الشيء نفسه وعينه. والفرق بين الذات والشخص: أنَّ الذاتَ أعم من الشخص، لأن الذات تُطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم. (التعريفات ص ١١٦، معيار العلم ص ٧٠).

(٩) العَرَضُ: هو الموجودُ الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محلّ، يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم هو به. والعَرَضُ: هو الذي ليس وجوده شرطًا لوجود الشيء، وهو ينقسم إلى لازم ومفارق، وإلى ما يعمّ الشيء وغيره فيسمى عرضًا عامًا، وإلى ما يخص الشيء فيسمى خاصة. (معيار العلم ص ٦٥-٧٧، التعريفات ص ١٧٠).

كليات- إلا في الذِّهْنِ، [ولا وجُودَ للكليّاتِ في الخارجِ إلا في الذِّهْنِ؛ كما لا وُجُودَ للعامِّ[1] إلا في ضِمنِ الخاصِّ[2]][3].

فادّعَاءُ كَوْنِ الوجود المطلق -مع أنه من المعقولات الثانية- واحدًا شَخْصيًا، وموجودًا خارجيًا، مكابرةٌ لبديهة العقلِ الحاكمة بانتفائه في الخارجِ، وكادِّعائهم أنَّ الوُجُودَ المُطْلَقَ -مع أنّهم جعلوه واحدًا شخصيًا- مُنْبَسِطٌ في المظاهر، مُتكرِّرٌ عليها بلا مخالطة[4]، متكثّرٌ في النواظر بلا انقسامٍ؛ فإنَّ ذلك -أيضًا- باطلٌ ببديهة العقل[5]؛ لأنَّ انبساطَ الشيء من حيثُ الذات في الأشياء، لا يكون إلا بانقسامه إليها انقسامَ الكلي إلى الجزئيات. فلو كان الوجودُ المطلقُ واحدًا شخصيًا -أو واجبًا- لامتنعَ أن ينقسمَ، فيَمتنع [انبساطُه][6].

وأمّا[7] انبساطُ فَيضهِ على الأشياءِ، فليس انبساطَ الواجبِ. إذ فَيْضُ الواجبِ[8] ليس ذاتَ الواجبِ.

---

(1) العَامُّ: لفظ وُضع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور مستغرقٌ جميع ما يصلح له. وهو إما عام بصيغة ومعناه كالرجال، وإما عام بمعناه فقط كالرهط والقوم.

(2) الخاصُّ: هو كل لفظ وُضع لمعنى معلوم على الانفراد، والمراد بالمعنى ما وُضع له اللفظ عينًا كان أو عرضًا، وبالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى، وإنما قيده بالانفراد ليتميز عن المشترك (التعريفات ص ١٠٧، ١٦٨).

(3) هذه العبارة التي بين [. . .] سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب) وقد أضفنا حرف «الواو» في بداية العبارة ليستقيم المعنى.

(4) بلفظ «بلا مخافضة» في الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).

(5) بلفظ «الأفهام» في النسخة (ب).

(6) لفظ «انبساطه» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(7) بلفظ «فيمتنع» في نسخة الأصل، وبلفظ «وأما» في النسخة (ب)، وقد أثبتنا لفظ «وأما» من النسخة (ب) ليستقيم المعنى.

(8) أي التجلي الإلهي «عند الصوفية». - والفيض الأقدس - عندهم - عبارة عن التجلي الحسّي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية. والفيض المقدس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس، فبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. (التعريفات ص ١٩٢).

وكذلك تكرُّرُ الواحد بالشَّخص[1] على الأشياء، إنما يكونُ بحُصُولاته المتعاقبة عليها. وذلك لا يمكنُ إلاَ بتحيُّزاتها[2] المتعاقبة، وذلكَ هو المخالطةُ.

فتكرّرُ الواحدِ بالشَّخْصِ على الأشياءِ، من غيرِ مخالطة لها، باطلٌ أيضًا ببديهة الأفهامِ.

وكذلك تكثُّرُ الشَّيء في النواظر، لا يكونُ إلا بانقسامه[3] إلى الأجزاء أو الجزئيات. فالتكثُّرُ في النواظرِ بدون الانقسامِ، باطلٌ أيضًا ببديهة الأفهامِ.

عَلى أنَّ الوُجودَ[4] المُطْلَقَ لو كان واحدًا شخصيًا، وهو وجودُ الكائنات: لزمَ أنْ لا يكونَ للواجب تأثيرٌ في الممكنات أصلاً؛ فلا يكون خالقَ الأرضِ والسّماوَاتَ وما بينهما من الكائناتَ: إذ لا تأثيرَ له حينئذ في وجودها؛ لأنه عَيْنُ الواجب عندهم!

ومن البيِّن امتناعُ تأثير الشَّيء في نَفْسه، ولا في مَاهيَّاتها أيضًا؛ لأنَّ الماهيّات عندَ الفلاسَفة والمَتفلسفة الوجودية غَيْرُ مَجْعُولة بجَعْلِ الجَاعلِ[5]! وذلك باطلٌ قطعًا، لكونه تعطَيلاً للصانع.

وللزمَ أيضًا امتناعُ اشتقاق الموجودِ من الوجود؛ لأنّ الصِّفةَ[6] إنّما تُشْتَقُّ من

(١) بلفظ «الواحد الشَّخصي» في النسخة (ب).

(٢) بلفظ «إلا بتحيز» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

(٣) بلفظ «بانقسام» في نسخة الإصل، وقد أثبتنا لفظ «بانقسامه» من النسخة (ب).

(٤) بلفظ «الجود» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، والصواب ما أثبتناه من (ب).

(٥) الجَعْلُ عند الحكماء علي قسمين: جَعْلٌ بسيط، وهو جعل الشيء وأثره نفس ذلك الشيء. فلا يستدعي إلا أمرًا واحدًا، ولا يكون بحسبه إلا مجعولاً فقط، وحاصله إخراج شيء من العدم إلي الوجود. وجَعْلٌ مركبٌ، وهو جعل الشيء شيئًا، وأثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية، أي اتصاف الماهية بالوجود من حيث إنه غير مستقل بالمفهومية ومرآة لملاحظة الطرفين، وهو يتوسط بين الشيئين فيستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه. (انظر: المبحث الرابع من الفصل الثاني من الجزء الأول من كتاب «شرح المقاصد» للتفتازاني، بعنوان: الماهيات مجعولة خلافًا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقًا، ١: ٢٤٣ وما بعدها، وانظر: أدلة المخالفين في مجعولية الماهية ١: ٢٤٦ وما بعدها، وانظر: كتاب شرح المواقف للإيجي ٣: ٤٢ وما بعدها، بعنوان: الماهيات هل هي مجعولة أم لا ؟ وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٣٤٦).

(٦) الصِّفةُ: هي الاسمُ الدّالُ على بعض أحوال الذات، وذلك نحو: طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها. والصفة: هي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها. (التعريفات ص ١٥١).

المعاني القائمة بالذات لا من الذات. فلو كان الوجودُ هو الواجب، لكان ذاتًا قائمًا بنفسه، لا معنىً قائمًا بالغير وصفةً له.

ولَلَزِمَ أيضًا امتناعُ تَثْنِية الوجود وجَمْعِه، لأنّه حينئذ يكونُ لَفْظُ الوجود عَلَمًا لذات الواجب، ككلمة الجلالة؛ ولا خفاءَ في امتناعِ تثنية كلمةِ الجلالة وجَمْعها.

ولَمّا صَحّ[1] اشتقاقُ الموجود، والتثنيةُ والجمعُ للوجود -لغةً وعُرْفًا وشرعًا- عُلِمَ أنَّ القولَ بأنَّ الله تعالى هو الوجودُ، باطلٌ قَطعًا.

ولَلَزِمَ أيضًا اتحادُ الواجبِ بالممكنات منْ حيث الذاتُ، أي من حيث الوجودُ الخارجي؛ لما تقررَ منْ أنَّ الوجودَ متحدٌ بالماهيّة من حيث الذاتُ، مغايرٌ لها من حيث المفهومُ[2]؛ بمعنى أنَّ المفهومَ من أحدهما غيرُ المفهومِ من الآخرِ.

ولا خفاءَ في أنَّ اتحادَ الواجبِ بالممكنِ -ولو كان واحدًا- محالٌ وكفرٌ وضلالٌ، فما ظنك بالقولِ باتحاده بجميعِ الكائنات؟!

ولَلَزِمَ أيضًا ارتفاعُ التعدُّد المَحْسُوس عَنْ ذوات الممكنات، وعن صفاتها المتماثلة والمتضادَّة؛ لأنَّ وحدةَ الوجودِ بالشَّخْصِ تستلزمُ وحدةَ ما يتحدُ به الشخصُ، وألا يلزَم اتحادُ الواحد بالشخصِ بأمورٍ متعددة[3]، وأنه محالٌ.

ولا يَخفى أنَّ القَوْلَ بارتفاعِ التعدُّد المحْسُوس عَنْ ذواتِ الموجودات، وصفاتها، سَفْسَطَةٌ يَشْهَدُ ببطلانها كائناتُ الأرضِ والسَّماوات.

وأمّا ادّعاؤهُم انتفاءَ ما يَحكمُ الحِسُّ وضرورةُ العقلِ بثبوته، فكادِّعائهم انتفاء تكثّرِ

---

(١) أي لما صَحّت الأمورُ السابقةُ: من الاشتقاق والتثنية والجمع للوجود، عُلِمَ أنَّ القولَ بأنَّ الله تعالى هو الوجود، باطلٌ؛ لأنّ لفظَ الجلالةَ لا يُجمع ولا يُثنَّى، كما أنه غيرُ مشتقٍّ من صَفات أو أفعال.

(٢) انظر تفصيل ذلك في «شرح المقاصد» ١ : ١٦٠ وما بعدها، تحت عنوان: الواجبُ يشاركُ الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايران.

(٣) أي أنَّ اتحادَ الواحدِ بالشخصِ بأي من الممكنات الأخرى، محال قطعًا، لكونه يقبل التعدد.

الوجودات[1] بالذات. وانتفاء تحقق الموجودات[2]، بادّعائهم أنَّ أعيانَ الأكوان - يعنون بها الموجوداتَ الخارجيةَ - أعيانٌ ثابتةٌ في عِلْم الله تعالى لا في الخارج، بل هي في الخارج خيالٌ وسرابٌ! فإنَّ ذلكَ -مع أنه سَفْسَطةٌ باطلةٌ- الكُلَّ هو مذهبُ السُّوفسْطائية؛ مُسْتَلْزِمٌ لِهَدْمِ دينِ الإسلامِ، وبطلانِ الشرائعِ والأحكامِ - علي ما سَنُبيِّنُه في أثناءَ الكلامِ.

وأمّا إلحادُهم في آيات الله تعالى، فإنه يَلْزَمُ من القول بأنَّ اللهَ تعالى هو وجودُ الكائنات: أنْ لا يكونَ خالِقَ الأرضِ والسَّماواتِ وما بينهما من الكائنات، لما مرَّ. ويَلْزَمُ منَ القول بكون أعيانِ الأكوانَ خيالاً وسرابًا، لا حقيقةَ لها في الخارج؛ أنْ لا يكونَ لَلملائكةَ ورسلَهم، ولا للأنبياء وأُممهم، ولا لشرائعهم ومللهم، ولا للجنّة والنّار، ولا للإبشار والإنذار، ولا للكتاب والحساب، ولا للثّواب والعقاب تحقُّقٌ في الخارج؛ بل كلُّها خيالٌ وسرابٌ: ﴿**قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾[3].

وأمّا إنكارُهم لما أطْبَقَ عليه العقلاءُ: فإنَّ العقلاءَ قد أطبقوا على أنَّ حقيقةَ الله تعالى غَيْرُ مُدْرَكَة بالعقول، كيف وقد رُوي عن الأصفياء أنهم قالوا: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ معرفتك»[4]: وليس ذلك إلا للاستحالة عند المحققينَ، ولعدم الوقوع -مع الإمكان- عند الآخرينَ. وعلى أنّه تعالى موجودٌ في الخارج، مَبْدأ للممكنات، مؤثِّرٌ في وجوداتها الحادثة، واحدٌ حقيقي لا تكثُّرَ فيه -أصلاً- لا بحسْب الأجزاءَ الذهنيَّة ولا الخارجيَّة ولا بالجَزئيات. وعلى أنَّ الوجودَ المطلقَ: أعرفُ الأشياءِ، مَعْدودٌ في ثواني

(١) الوجودات: الوجود ينقسم إلى قسمين: ممكن وواجب. والوجود الممكن، هو الذي متى فُرض معدومًا -غير موجود- لا يلزم منه محال. والوجود الواجب، وهو الذي متى فرض معدومًا -غير موجود- لزم منه محال. (معيار العلم ص ٣٣٠، ٣٣١).

(٢) بلفظ«الوجودات» في النسخة (ب).

(٣) سورة الرعد: ٤٣.

(٤) قول متداول بين الصوفية، وهو عنوان كتاب «رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» للشيخ محمد بن قطب الدين الأزنيقي ت: ٨٨٥ هـ، وهي على مقدمة وفصول وخاتمة. (انظر كشف الظنون لحاجي خليفة ١: ٨٧١).

المعقولات، لا وجودَ له في الخارج، مُشتركٌ[1] بين الموجودات، مَقُولٌ عليها بالتشكيك[2]، وله جزئياتٌ كثيرةٌ لا تكاد تتناهى؛ وهي وجوداتُ الأشياء. ولا خفاءَ في أنَّ الاعتبارَ العقلي المعدومَ في الخارجِ، المتكثّرَ المنقسمَ إلى الجزئياتِ؛ يمتنعُ أنْ يكون واجبَ الوجودِ وإلهَ الكائنات.

[الردُّ على ادعاءِ أنَّ الله تعالى هو الوجودُ المطلقُ].

وإذا تمهدتْ هذه المقدماتُ، فنقولُ: ذهبَ جَمْعٌ من المتفلسفة -الذين لا يُعْتَدُّ بهم لا في الملّة ولا في الفلسفة- وذَهب قومٌ من المتصوفة؛ إلى أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ المنبسطُ في المظاهر! أي الوجودُ لا بشرْط شيء؛ أي غيرُ مشروط بأنْ يكونَ كوجود الإنسان أو وجود الفرس، مُتَمَسِّكِينَ بالعقل والسَّمع: أمّا العقلُ: فلأنَّه لا يجوز أن يكونَ الواجبُ عَدَمًا ولا مَعْدُومًا وهو ظاهرٌ، ولا الوجودَ البَحْتَ[3] الخاصَّ المخالفَ لوجود الممكن؛ على ما ذَهَبَ إليه الفلاسفةُ منْ أنَّ حقيقتَه: وجودٌ خاصٌ قائمٌ بذاته -عينًا وذهنًا- من غير افتقار إلى فاعلٍ يُوجده، أو مَحَلٍّ يقومُ به في العَقْلِ. وهو مخالفٌ -بالحقيقة- للوجودات الخاصّة المختلفة الحقائق[4] للممكنات، مشاركٌ لها في كونه مَعْروضًا للوجودِ المطلقِ الذي هو الكونُ [لا][5] في الأعيانِ.

---

(١) المشترك: هو اللفظ يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا، كالعين التي تقال على «الباصرة» وعلى «ينبوع الماء» وعلى «قرص الشمس».

(٢) المشكِّكُ: هو اللفظ يدل على شيء بمعنى واحد في نفسه، ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى كالتقدم والتأخر، مثل: الوجود، فإنه موجود في الواجب والممكن، ولكنه في الواجب أسبق منه في الممكن، ولو أسبقية في العقل فقط. وكالشدة والضعف، مثل: البياض للعاج والثلج، فإنه في العاج أشد منه في الثلج. (انظر: معيار العلم ص٥٢-٥٤).

(٣) الوجود البحت: أي الوجود الصرف. وقد بيّن المؤلف حقيقته لدى الفلاسفة. (انظر: المعنى الفلسفي للفظ الوجود في كتاب فلسفة وحدة الوجود ص ٤١ وما بعدها).

(٤) بلفظ «بالحقائق» في النسخة (ب).

(٥) «لا» سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).

ويعبِّرون عنه بالوجود البَحْت وبشرط لا، بمعنى أنّه لا يقومُ بحقيقة ولو في العقل، كما [في](١) وجود المَمكنات. لأنّ الوجودَ الخاصَّ إنْ أُخذَ مع الوجود المطلقَ، فَمُركّبٌ، أو المُجَرّد المَعْروض، فمُحتاجٌ، ضَرورةَ(٢) احتياجَ المقيد إلى المطلَق.

وكذا لا يجوزُ أن [يكونَ](٣) الواجبُ حقيقةً موجودةً، على ما ذهبَ إليه المتكلمونَ؛ من أنَّ حقيقةَ الواجب غَيْرُ مُدْرَكَة للعقول، مقتضيةٌ- بذاتها- لوجودها الخاصِّ المغايرِ لها بحسب المفهوم دونَ الهوية كما في الممكنات. لأنَّ الواجبَ إنْ كان هو المجموعَ من الماهية والوجود، لَزمَ تَركُّبُه ولو في العقل، وإنْ كان أحدهما، لَزمَ(٤) احتياجُه(٥)، ضرورةَ احتياجِ الماهية في تحقُّقها إلى الوجود، واحتياجِ الوجود بعروضه إلى الماهيَّة. وإذا امتنعَ كونُ الواجب العَدَمَ(٦) والمعدومَ، والوجودَ الخاصَّ، والحقيقةَ الموجودةَ، تعيّنَ أنه الوجودُ المطلقُ.

وجوابُه(٧): إمّا من جهَة المتكلمينَ، القائلينَ بأنَّ الواجبَ [هو](٨) الذاتُ المَعْرُوضةُ(٩)؛ أي المقتضيةُ للوجود، فهو: أنَّ الواجبَ هو الذَّاتُ، دون الذَّات والوجود، فلا يَلْزم التَّركُّبَ. وأنَّ القادحَ في وجوب الوجود؛ افتقارُ الذَّات إلى غيره في إعطاء الوجود لهُ، وافتقارُ الوجود إلى غير الذات في حصوله للذَّات، لا افتقارَ الوجود إلى تلك الذَّات، لأنَّ معنى واجب الوجود: هو الذي يقتضي ذاتُه وجودَه.

(١) سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في النسخة (ب).

(٢) الضرورة (عند المنطقيين): عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، سواءً كانت ناشئةً عن ذات الموضوع أو عن أمر منفصل عنها. أو هي القضية الموجَهة البسيطَة التي يُحكمُ فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو بضرورة سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة. (التعريفات ص ١٥٦).

(٣) سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في النسخة (ب).

(٤) لفظ «لزم» سقط من النسخة (ب)، ومثبت في نسخة الأصل والنسخة (جـ).

(٥) بلفظ «احتياجهما» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «احتياجه» من النسخة (ب).

(٦) العَدَمُ: هو ألا يكون في شيء ذاتُ شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه. (معيار العلم ص٢٥٩).

(٧) جواب استدلالهم بالعقل: من جهة المتكلمين، ومن جهة الفلاسفة.

(٨) سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٩) بلفظ «المعروض» في النسخ الثلاث، وقد أثبتنا لفظ «المعروضة» للتأنيث.

وإما من جهة الفلاسفة، القائلينَ بأنَّ الواجبَ هو الوجودُ الخاصُّ، المعروضُ للوجود المطلقَ، فبأنَّ: الواجبَ هو المعروضُ[1]، والمُطْلَقَ هو المُفْتَقرُ إلى المُقَيَّد في الوجود دونَ العكْس. نَعَمْ إذا كان العَامُّ ذاتيًا للخاصِّ، يفتقرُ الخاصُّ إليه في تعلُّقه[2]، أمّا إذا كان عارضًا للوجودات الخاصَّة للواجب والممكنات فلا.

وقد صرحوا بأنَّ الوجودات الخاصَّةَ[3] كلّها حصَصٌ[4] مختلفةٌ، وحقائقُ متكثِّرةٌ بأنفسها، لا بمجرّد عارض الإضافات[كما في][5] الوجود المطلق: لتكون متماثلةً متفقةَ الحقيقة، ولا بالفصول[6]: ليكونَ الوجودُ المطلقُ جنسًا[7] لها. بل هو عارضٌ لازمٌ لها، كنورِ الشَّمسِ ونورِ السِّرَاجِ؛ فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان في عارضِ النُّور.

إلا أنّه لَمَّا لم يكنْ لكلِّ وجود [خاص][8] اسمٌ خاصٌ[9]، كما في أقسام الممكن وأقسام العَرَضِ وغيرِ ذلك، توهّمَ أنَّ كثرةَ الوجودات وكونَها حصةً [حصةً][10]؛ إنما هو بمجرَّدِ الإضافة إلى الماهيَّة المعروضةِ لها؛ كبياضِ هذا[11] الثلجِ وذاك، ونورِ هذا

(١) أي الذي يقتضي الوجود.

(٢) بلفظ «تعقله» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا الصوب من (ب).

(٣) بلفظ «وجودات الخاصة» في النسخة (ب).

(٤) الحصة: هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما. وهي ـ كما يقول المولوي عصام الدين ـ لا تطلق فيَ المتعارف إلا على الفرد الاعتباري، الذي يحصله العقلُ من أخذ المفهوم الكلي مع الإضافة إلي مُعين، ولا تطلق على الفرد الحقيقي. وقيل: الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث إنها مقيدةٌ بقيد هو خارج عنها.

(٥) بلفظ «إلى» في نسخة الأصل، وبلفظ «كما في» في النسخة (ب)، وهي الأصوب.

(٦) الفَصْلُ: كلّي يُحْمَلُ على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، كالناطق والحساس. (التعريفات ص ١٩٠).

(٧) الجِنْسُ: كلّي مقول علي كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب «ما هو» من حيث هو كذلك، كالحيوان بالنَسبة للإنسان. (التعريفات ص ٨٩، معيار العلم ص ٧٧).

(٨) لفظ «خاص» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٩) لأنّ الوجود «للشيء»: إما وجود في الأعيان، أو وجود في الأذهان، أو وجود في الألفاظ، أو وجود في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دالٌ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان. (انظر تفصيل ذلك: في كتاب معيار العلم ص ٤٧ وما بعدها، ص ٣٣٠ وما بعدها).

(١٠) سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في النسخة (ب).

(١١) اسم الإشارة «هذا» سقط من النسخة (ب).

السِّراج وذاك[(١)]، وليس كذلك. فاشتراكُ الوجودات الخاصَّة للواجب والممكنات في مفهوم الكون - أي الوجود المطلق - اشتراكُ المعروضاتَ في أمرٍ خارجي غيرِ مقوِّمٍ، فلا يكون الوجودُ الخاصُّ مفتقرًا إليه [لا][(٢)] في الخارجِ ولَا في العقلِ.

وَرَدَّ المتكلمونَ على ما ذَهَبَ إليه الفلاسفةُ: بأنّا بعدما تَصَوَّرْنا الوجودَ الخاصَّ المعروضَ المجرّدَ، تطلّبَ وجودًا[(٣)] في الأعيانِ. فيكون وجودُه زائدًا على حقيقته.

وأمّا استدلالُهم[(٤)] بالسَّمعِ: فبقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[(٥)]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾[(٦)]. وجوابُه[(٧)]: أنَّ المرادَ بالمعيَّةَ هنا - على ما أجمعَ عليه المفسرونَ - المعيَّةُ بالعلْمِ[(٨)]، لا بنفسِ الذَّات، لاستحالة كوْنَ الذات الواحدةِ[(٩)] - في آنٍ واحدةٍ[(١٠)] - في كلِ مكانٍ.

ويلْزَمُ على هذا التقديرِ[(١١)]؛ أنْ يكونَ قولهُ تعالى لموسى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[(١٢)]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[(١٣)]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[(١٤)]، مناقضًا لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾.

لأنَّ معنى الآية الأولى - على ما يقتضيه المقامُ - أنَّهُ تعالى مع موسى وهارونَ، لا مع فرعونَ وملئه، وأنَّهُ تعالي مع النبي ﷺ وأبي بكرٍ رضي الله عنه، لا مع أبي جَهْل وغَيْره منْ أعدائه. وأنَّهُ تعالى مع الذِّينَ اتقوا والذِّين هم مُحْسِنونَ، دون الظالمينَ المُفْسدينَ. فَلو كانَ معنى الآيةأنَّهُ في كلِّ مكان، لتناقض.

(١) إشارة إلي ماهية «الثلج»، وماهية «السِّراج». وأما«البياض» و«النور» فهما إشارة للعَرَض.
(٢) حرف«لا» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).
(٣) بلفظ«وجوده» في النسخة (ب).
(٤) ثانيًا: استدلالُ أصحاب وحدة الوجود «بالسَّمع» على أنَّ الله تعالى هو الوجودُ المطلقُ المنبسطُ في المظاهر، وذلك بعد استدلالهم بالعقل آنفًا.
(٥) سورة الحديد: ٤.
(٦) سورة المجادلة: ٧، وقد كتبت كلمة «ولا أكثر» خطأً بلفظ«ولا أكبر» في نسخة الأصل.
(٧) أي الجواب والرد على استدلالهم بمثل هذه الآيات.
(٨) أي معكم بعلمه وقدرته لا بذاته، لأن علم الله تعالى علْمُ مكاشفة.
(٩) بلفظ«الذات الواحد» في النسخة (ب).
(١٠) بلفظ«في آن واحد» في النسخة (ب).
(١١) أي على تقدير كون الذات الواحدة في كلِّ مكان في وقت واحد.
(١٢) سورة طه: ٤٦.
(١٣) سورة التوبة: ٤٠.
(١٤) سورة النحل: ١٢٨.

[دفاعٌ عن الفلاسفة]

وقد أجْمَعَ المتكلمونَ والفلاسفةُ على بطلان مَا ذَهَبَ إليه الوجوديةُ؛ [من أنَّ الله تعالى هو الوجودُ المطلقُ](1)، لكن الوجودية يكذبون على الفلاسفة، ويقولون: إنَّ الفلاسفةَ يرمزونَ في عدَّة مواضعِ من كلامهم إلى أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ:

منها قولُهم(2): الواجبُ هو الوجودُ البَحْتُ، والوجودُ بشرط لا؛ أي الوجودُ الصِرْفُ الذي لا تقيُّدَ فيه أصلا.

وجوابُه: أنَّ تصريحَهم بأنَّ الواجبَ هو الوجودُ الخاصُّ، المخالفُ -بالحقيقة- لوجود الممكنات: يُنادي بأنَّ مرادَهم من الوجود البَحْت(3)وبشرط لا؛ هو الوجودُ القائمُ بذاته، غَيْرُ المفتقرَ(4) إلى حقيقة يقومُ(5) بها، كافتقار وجود الممكنات إليها دون الوجود المطلقَ.

ومنها قولُهم(6): الوجودُ خيرٌ مَحْضٌ(7)، لأنَّ الشَّرَ في ماهيّة عَدَم وجود -كالعَمي والجهلِ- أو عدم كمال موجود- كفقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها بواسطة البرد.

وجوابُه: أنَّهُ لا يَلْزَمُ من كونِ الوجود خيراً مَحْضًا أنْ يكونَ واجبًا، إذْ ليسَ ذلك من اللوازمِ المساويات(8) للواجب.

ومنها قولُهم(9): الوجودُ لا يُعقلُ له ضدٌ ولا مثلٌ: أما الضدُّ(10): فلأنه يُقال -عند

---

(1) هذه العبارة [.......] سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة(ب).

(2) قول الفلاسفة(أولاً): الواجب هو الوجود البحت.

(3) بلفظ «الوجود والبحت» في نسخة الأصل، والصواب «الوجود البحت» كما في النسخة(ب).

(4) بلفظ «الغير المفتقر» في النسخ الثلاث، وقد أثبتنا لفظ «غير» بالتنكير، لأنه من الألفاظ المسموعة الملازمة للتنكير غالبًا.

(5) بلفظ «تقوم» في النسخة(ب).

(6) قول الفلاسفة (ثانيًا): الوجود خير محض.

(7) راجع: شرح التهانوي لهذا القول ٢: ١٩٣.

(8) بلفظ «المساوية» في النسخة (ب). ولوازم الواجب من: العلم والعالمية والماهية والعلية والقابلية وغيرها.

(9) قول الفلاسفة (ثالثًا): الوجود لا يُعقل له ضد ولا مثل. (راجع: الفصوص ص ٩٢).

(10) الضدُّ: أي المقابل والممانع. والضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضوع واحد، يستحيل اجتماعهما، كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالوجود والعدم، والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان، كالسواد والبياض. (التعريفات ص ١٥٥).

الجمهورِ- لموجود[١] مساوٍ في القوة لموجود آخرَ، ممانعٍ له.

والوجودُ وإنْ فُرِضَ موجودًا -بمعنى المَعْروضيَّة للوجود[٢]- فلا يُتصوَّرُ أنْ يمانعه شيء من الموجوداتِ، وعند الخاصَّةِ: لا يُشاركُ شيئًا آخرَ في الموضوعِ، مع امتناعِ اجتماعهما فيه.

والموضوعُ هو المَحَلُّ[٣] المُسْتغني في قوامه عن الحال. ولا يُتصور ذلك في الوجود؛ إذ لا يقومُ الشيء بدونه[٤]. وأما المِثْلُ؛ فلأنه الذَّاتُ المشاركةُ غَيْرَهُ في تمامِ الحقيقةَ. والوجودُ ليس بذات، إذَ الذَّاتُ ما يتصفُ بالوجود والعدمِ.

والوجودُ من حيث إنه وجودٌ لا يتصفُ بأحدهما؛ فلا يَردُ أنَّ الوجودَ يعرضُ له الوجودُ في العَقلِ فيكون ذاتًا، لأنه حينئذ يكونَ ثبوتُه ـ بهذا الاعتبارِ ـ موجودًا لا وجودًا. وهذا لا يُنافي كونه ليس بذات[٥] من حيث إنَّهُ وجودٌ.

وَجَوابُه[٦]: أنَّهُ لا يَلْزَمُ من عدم الضِّد والمِثْلِ للوجود؛ أنْ يكون الوجودُ واجبًا، فإنَّ كثيرًا من الممكنات لا ضدَّ لها، وكذلك[٧] لا مِثْلَ لها بالمَعنى المذكور؛ فإنَّ كلَّ جنسٍ من الأجناسِ لا يُشاركه شيء آخرُ في تمامِ حقيقته فلا مثْلَ له، مع أنهُ ممكنٌ قطعًا. على أنَّ ما ذكروه في بيانِ [امتناع][٨] انتفاء المِثْلِ ممنوعٌ؛ إذ لا يَلْزَمُ من عَدَم اتصافِ الوجود - من

(١) حدد الحكماء الموجود بأنه الذي يمكن أن يُخبر عنه، والمعدوم بنقيضه، هو ما لا يمكن أن يُخبر عنه.

(٢) أي أنَّ وجوده من ذاته.

(٣) المَحَلُّ: هو ظرفٌ من الحلول، وهو عند الحكماء منحصر في الهيولي والموضوع.

والهيولي: هو جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصور وليس له في ذاته صورة، إلا بمعنى القوة. وقد يقال «هيولي» لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً وأمرًا ما ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه «هيولي»، وبالقياس إلى ما فيه «موضوع». فمادة السرير «موضوع» لصورة السرير، و«هيولي» لصورة الرمادية، التي تحصل بالاحتراق. (انظر: معيار العلم ص ٢٨٧، ٢٨٨).

(٤) بلفظ «لا تقوم للشيء بدونه» في النسخة(ب).

(٥) بلفظ «بذاته» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «بذات» من النسخة(ب).

(٦) جواب قولهم: الوجود لا يعقلُ له ضدٌ ولا مثلٌ.

(٧) بلفظ «وكذا» في النسخة(ب).

(٨) لفظ «امتناع» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة(ب).

حيث إنه وجودٌ – بالوجود والعدم، أنْ لا يكون ذاتًا، وإلا لوجبَ أنْ لا يكون شيء من الأشياءِ ذاتًا؛ فإنَّ جميعَ الماهياتِ – من حيث إنها ماهياتٌ – لا تتصفُ بالوجود والعدمِ.

ومنها قولُهم[1]: الوجودُ ليسَ له جنسٌ؛ إذ لا مفهومَ أعمّ منه فيكون جنسًا له، ولا فَصْلٌ لأنّه بسيطٌ؛ وإلا فأجزاؤه إنْ كانت وجودًا أو موجودًا: لزمَ تقدُّمُ الشيء على نفسه، ضرورةَ تقدُّمِ وجود الجزء على الكلِّ في الخارج؛ إن كان التَركُّبُ[2] خارجيًا، وفي الذِّهن؛ إن كانَ ذهنيًا – وإن كانَ عدمًا أو معدومًا: لزمَ تقوُّمُ[3] الشيء بنقيضه. وكلاهما محالان[4] – فثبت أنَّ ما لا جزءَ له –عينًا ولا ذهنًا[5]– يكونُ واجبًا.

وَجَوابُه: أنَّهُ لا يَلْزَمُ من كوْن الشيء بسيطًا –لا جزءَ له– أنْ يكونَ واجبًا. على أنَّ ما ذكروه في بيان بساطته؛ من أَنَّ أجزاءَه لو كانت وجودات، لَزمَ تَقدُّمُ الشيء على نفسه، ممنوعٌ. وإنما يَلْزَمُ أنْ لو كان الوجودُ المطلقُ –الذي فُرِضَ فيه التركُّبُ– نفسَ ماهيةِ الأجزاء، أو مقوّمًا لها[6]؛ وهو ممنوعٌ، لجواز أن يكونَ أجزاؤهوجودات خاصةً، «متخالفةً بالحقيقة للوجود المطلق –علي ما صرّحوا بذلك في الوجوداتِ الخاصَّة للموجودات –»[7] ويَحصلُ مَن مجموعها الوجودُ، كما أنَّ أجزاءَ الإنسانَ أمورٌ متخالفةٌ بالماهيّة لَلإنسان[8]؛ ويحصلُ من مجموعها الإنسانُ.

على أنَّ اللازمَ من الوجوه المذكورة –على تقدير تسليم مقدماتها– إنما هو اتصافُ كلٍّ من الواجبِ والوجودِ بهذه المعاني. فيكونُ الحاصلُ أنَّ الواجبَ متصفٌ بهذه

(١) قول الفلاسفة(رابعًا): الوجود ليس له جنس ولا فصل.

(٢) بلفظ «التركيب» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «التركب» من النسخة(ب).

(٣) بلفظ «لزم تقدم» في النسخة(ب).

(٤) أي كلاهما محال.

(٥) بلفظ «عينًا وذهنًا» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «عينًا لا ذهنًا» من النسخة(ب).

(٦) بلفظ «ومقوماتها» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «أو مقومًا لها» من النسخة(ب).

(٧) العبارة التي بين القوسين «...» سقطت من النسخة(ب)، ومثبتة في نسختي الأصل، (جـ).

(٨) بلفظ «بالماهية بالحقيقة للإنسان» في النسخة(ب).

المعاني، والوجودَ متصفٌ بهذه المعاني؛ ولا إنتاجَ من الموجبتين في الشَّكلِ الثاني[١]. فإنه لو أنتج قولنا: كلُّ إنسانٍ حيوانٌ، وكلُّ فرسٍ حيوانٌ؛ لَزِمَ أنْ يكون الإنسانُ فرسًا، وهو باطلٌ.

وتحقيقه أنَّ لزوم هذه الأمورِ للوجودِ المطلقِ لا تُوجب كونَه الواجبَ ما لم يتبينْ مساواتُها للواجب.

وما ذكروه من أنَّه: لو ارتفع الوجودُ المُطلقُ، لارتفعَ كلُّ وجود حتى الواجبُ؛ فيمتنع ارتفاعُه[٢]، فيكون واجبًا: فمغالطةٌ[٣] من باب اشتباه ما بالغَيرِ بما بالذات؛ إذ الوجوبُ[٤] إنما يَلْزَمُ أنْ لو كان امتناعُ العَدَمِ لذاته، وهو ممنوعٌ. بل لأنَّ ارتفاعَه بالكلِّية يستلزم ارتفاعَ بعضِ أفرادِه ـ الذي هو الواجبُ - كسائرِ لوازمِ الواجبِ من العلْمِ[٥] والعالمية وغيرِ ذلك.

فإنْ قيل: بل يمتنع[٦] لذاته؛ لامتناعِ اتصاف الشَّيء بنقيضه. «قلنا: المتنعُ اتصافُ الشيء بنقيضه»[٧]؛ بمعني الحَمْلِ عليه بالمَواطأة[٨]، مثل قولنا: الوجودُ عدمٌ لا

(١) الشكل الثاني يُشترط فيه شرطان: (الأول) اختلاف المقدمتين في الكيف. (الثاني) كلية المقدمة الكبرى. ويلاحظ على هذا الشكل أنه لا يستنتج فيه إلا القضايا السالبة بقسميها؛ ولذلك يكثر استخدامه في الجدل والرد في الخصومات. (انظر: المنطق التوجيهي، د. أبو العلا عفيفي ص٦٧، ٦٨).

(٢) أي عدمه.

(٣) المغالطة: هي التمويه والتورية على الخصم، أي السفسطة.
والمغالطة(عند المنطقيين): قياس فاسد، إما من جهة الصورة أو من جهة المادة. والمغالطة مركبة من مقدمات شبيهة بالحق وليست حقًا. (التعريفات ص ٢٥١، ٢٥٢).

(٤) بلفظ «الوجود» في الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة(ب).

(٥) بلفظ «العلمية» في النسخة(ب).

(٦) أي فإن قيل: بل يمتنع ارتفاع الوجود المطلق لذاته، أو يمتنع عدمه.

(٧) العبارة بين القوسين «. . .» سقطت من النسخة(ب) ومثبتة في نسختي الأصل، (جـ).

(٨) المواطأة: (لغة) الموافقة. واللفظ المتواطئ: هو اللفظ يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينهما، كدلالة اسم الإنسان على «زيد» و «عمرو». أو هو الكلي الذي لا يكون حصولُ معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، «كالإنسان» و«الشمس»، فإن الإنسان له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها بالسوية. (معيار العلم ص ٥٢، التعريفات ص ٢٩٩).

بالاشتقاق، مثل قولنا: الوجودُ معدومٌ. كيف وقد اتفق الفلاسفةُ على أنَّ الوجودَ من الاعتباراتِ العقليةِ التي لا وجودَ لها في الخارجِ.

فكيف يُتَوَهَّمُ أنَّ الفلاسفةَ يرمزون في كلامِهم إلى أنَّ الواجبَ هو الوجودُ المطلقُ، مع أنهم مصرِّحون:

أولاً: بأنَّ الواجبَ هو الوجودُ البَحْتُ الخاصُّ المعروضُ ـ كالوجوداتِ الخاصَّةِ للمكناتِ ـ للوجودِ المطلقِ.

وثانيًا: بأنَّ الواجبَ متحققٌ في الخارجِ، والوجودَ المطلقَ اعتبارٌ عقلي لا وجودَ له في الخارجِ، لأنَّه من المعقولات الثانية التي لا يُحاذي بها أمرٌ في الخارج؛ كالكليَّة والجزئيَّة والذاتيَّة والعَرَضيَّة؛ لأنها أَمورٌ تَلْحقُ حقائقَ الأشياء بعد حصولها في الذِّهنَ. وليس في الخارجِ شيء هو الوجودُ، والكليَّةُ، والجزئيّةُ، والذَاتيّةُ، والعَرَضيّةُ [مثلا][1]-وإنما الموجودُ في الخارج: الإنسانُ، والسَّوادُ مثلا.

وثالثًا: بأنَّ الوجودَ ينقسمُ إلى الواجبِ والممكنِ؛ لأنه إذا كان مفتقرًا إلى سبب فممكنٌ، وإلا فواجبٌ. وإلى القديمِ والحادث؛ لأنَه إذا كان مسبوقًا بالغَيْرِ أو بالعَدَمِ فحادثٌ، وإلا فقديمٌ. ومن البيِّنِ امتناعُ انقسامِ الواجبِ إلى: الواجبِ والممكنِ، وإلي: القديمِ والحادث!

ورابعًا: بأنَّه يتكثَّرُ [بتكثُّر][2]الموضوعات الشَّخْصية. كوجودِ زيدٍ وعمروٍ، والنوعيّة: كوجود الإنسانِ والفَرسِ، والجِنْسيّة: كوجودِ الحيَوان.

وخامسًا: بأنَّهُ مقولٌ على الوجودات[3]بالتشكيك.

وجميعُ ذلك مستحيلٌ في حقِّ الواجبِ [تعالى][4]وتَقدَّس!

(١) سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة(ب).

(٢) سقطت من جميع النسخ، وأثبتناها من شرح المقاصد ١ : ١٧٦ .

(٣) بلفظ «الموجودات» في النسخة(ب).

(٤) لفظ «تعالى» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة(ب).

وحين اعْتُرِضَ على الوجودية: بأنَّ الوجودَ المطلقَ مفهومٌ كلي لا تحقُّقَ له في الخارجِ، وإنما وجودُه في الذِّهنِ، وقبل الأذهان[1] معدومٌ مَحْضٌ، وله أفرادٌ كثيرةٌ لا تكاد تتناهى، وهو أعْرَفُ الأشياء.

والواجب موجودٌ في الخارجِ، غيرُ معلوم بالكنه ـ باعتراف الأصفياء[2] - ولا مسبوقٍ بالعَدَمِ، واحدٌ لا تكثُّرَ فيه -أصلا- لا بالأجزاء ولا بالجزئيات، غيرُ مفتقرٍ في الوجودِ إلى شيء من الكائنات.

فلو كان الواجبُ هو الوجودَ المطلقَ، لَزِمَ أن يكونَ الواجبُ كليًا مشتركًا بين الوجودات[3]، مقولاً عليها بالتشكيك، مَعْدُودًا في ثواني المعقولات. ويكونُ حقيقةُ الواجب من أجْلَى الضروريات؛ لكَوْن الوجود المطلق أظهرَ الأشياء بإجماع العقلاء. وأنْ يكونَ الواجبُ موجودًا[4] في الذِّهْنِ لا في الخارجِ، مُفْتَقرًا في الوجود الذِّهْني إلى الأذهان، وفي الوجود الخارجي إلى الأعيان. وأنْ يكونَ له جزئياتٌ كثيرةٌ لا تكادُ تتناهى. ويكون معدومًا محْضًا قَبْلَ وجودِ الأذهان؛ إذ لا وجودَ للمطلق إلا فيها!

فإذَنْ لَيْسَ للواجب عند الوجودية في الخارجِ سوى الوجود اللفْظي والذِّهْني؛ لامتناع أنْ يكونَ للمطلق وجودٌ عَيْني. وهم مصرِّحون بذلك، ويقولون: لا تَعَيُّنَ لوجود الله تعالى في الخارجِ، بل وجودُه هو وجودُ الممكنات[5]، على مثال الكلِّي الطبيعي الذي لا تحقُّقَ له في الخارجِ إلا في ضِمْنَ الجزئيات.

(١) بلفظ «وقبل وجود الأذهان» في النسخة(ب)، وأثبتنا «وقبل الأذهان» من نسختي الأصل، (جـ).
(٢) بقولهم: «ما عرفناك حقَّ مَعْرِفَتك»، كما مرَّ.
(٣) بلفظ «الموجودات» في النسخَة(ب).
(٤) بلفظ «وجودًا» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «موجودًا» من النسخة(ب).
(٥) بلفظ «الكائنات» في النسخة(ب).

ولهذا يقولون(١): كلُّ مَنْ عَبَدَ شيئًا من الممكنات(٢) فقدْ عَبَدَ الله، وكلُّ مَن ادعى الألوهيةَ فهو صادقٌ في دَعْواه: فـ ﴿ **أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ** ﴾(٣)!

ويَزْعُمون أنَّ أعيانَ الأكوان ثابتةٌ(٤) في علْمِ الله تعالى لا في الخارج، وأنَّ تعيُّناتها تعيُّنٌ علْمي لا تعيُّنٌ عيني. ويُنَزِّهون الوجودَ المطلقَ عن الإطلاق - أيضًا - بناءً على أنَّهُ نوعُ قَيْدَ - ولا يَشعرون أنهم بذلك يجعلونَه أبْعَدَ في التحقُّقِ الخارجي عن المطلق أيضًا!

ولَمَّا رَأَوْا أنَّ جَعْلَ الواجب كليًا طبيعيًا، غَيْرَ موجود في الخارجِ، مفتقرًا في الوجود الخارجي إلى الجزئيات؛ شنيعٌ جدًا؛ أراد المتحذْلقونَ من شياطينهم أنْ يَستُروا تلك الشَّناعةَ الظاهرةَ بالمكابرة؛ فكابروا، وقالوا: الوجودُ المطلقُ واحدٌ شخصي، وموجودٌ في الخارج!

فاعتُرِضَ عليهم:

أولا: بأنَّ الوجودَ المطلقَ لو كان واحدًا شخصيًا هو الواجب، لكان لَفْظُ الوجود ككلمة الجلالة؛ اسمًا لذات الله تعالى، لا كالإله اسمًا للمعبودِ؛ حتى يُمكِنَ تثنيتُه وجمعُه لغةً، وإنْ كان يَمتنع ذَلكَ عقلاً وشرعًا.

---

(١) بلفظ «ولذا يقولون» في النسخة(ب).

- بناءً على أقوال ابن عربي: «فالعارفُ المكمَّلُ مَنْ رأى كلَّ معبود مجلي للحق يُعبد فيه؛ ولذلك سموه كلهم إلهًا مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو مَلَك..»، «فإن العارف من يري الحقَّ في كل شيء، بل يراه عينَ كل شيء»، «فالعَالم يعلمَ من عُبدَ، وفي أي صورة ظهر حتى عُبدَ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبدَ غير الله في كلِّ معبود. فالأدنى من تخيل فيه الألوهية؛ فلولا هذا التخيل ما عُبد الحجرُ ولا غيره». (انظر: الفَصوص ص ٧٢، ص ١٩٢، ص ١٩).

- أي أن ابن عربيبيد عي أن العارف هو الذي يعبد الله تعالى في أي صورة كانت، ويتخيل الإله الحق في هذه الصور، ولولا هذا التخيل ما ظهرت عبادة الأوثان!!

(٢) بلفظ «الكائنات» في النسخة(ب).

(٣) سورة النساء: ٥٢.

(٤) بلفظ «أعيان ثابتة» في النسخة(ب). أي ليس لها وجود في الخارج، بل في الذهن فقط.

وحينئذٍ يجبُ أنْ يَمتنع تثنيةُ الوجودِ وجمعُه ـ لغةً وشرعًا ـ كما يَمتنع تثنيةُ كلمةِ الجلالة وجمعُها.

وأنْ يَمتنع اشتقاقُ[1] الموجود من الوجود، كما يَمتنع اشتقاقُ اسمِ المفعول[2] من كلمة الجلالة؛ لأنَّ اشتقاقَ الصِّفات إنما يكونُ من الألفاظ الدَّالة على المعاني، لا من الألفاظ الدَّالَة على الذَّوات؛ بناءً على وجوب كون المشتقِّ منه صفةً للذَّات ـ على ما يُشيرُ إلى ذلكَ تعريفُهم الصِّفَةَ المشتقةَ[منه][3] بما يَدُلُّ على ذاتٍ مبهمةٍ باعتبارِ معنًى هو المقصودُ.

ولا خفاءَ في استحالةِ كوْنِ الذاتِ ـ واجبًا كان أو ممكنًا ـ صفةً لشيء. فحينئذٍ يَمتنع اشتقاقُ الموجودِ من الوجود.

وإنما جَازَ تثنيةُ الإله وجمعُه في قوله تعالى: ﴿**إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[4]؛ لأنَّ الإلهَ اسمٌ للمعبودِ، لا عَلَمٌ لذاتِ واجبِ الوجودِ[5].

(1) بلفظ «ويمتنع اشتقاق» في النسخة(ب).
والاشتقاقُ: نَزْعُ لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبًا، ومغايرتهما في الصيغة.
والاشتقاق الصغير هو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب، نحو: ضرب، من الضرب.
والاشتقاق الكبير هو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب، نحو: جبذ، من الجذب. والاشتقاق الأكبر هو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج، نحو: نعق، من النهق. (التعريفات ص ٣٧).

(2) اسم المفعول: ما اشْتُقَّ من فعلٍ لمن وقع عليه، وصيغته من «الثلاثي» على «مفعول» كمضروب، ومن غيره على صيغة المضارع بميم مضمومة وفتح ما قبل الآخر، كمخرَج ومستخرج، وأمره في العمل والاشتراط كما في الفاعل مثل: زيدٌ معطى غلامه درهمًا». (انظر: ابن الحاجب ت ٦٤٦هـ: الكافية في النحو ٢: ٢٠٣).

(3) لفظ «منه» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة(ب).

(4) سورة الأنبياء: ٢٢.

(5) بلفظ «الواجب الوجود» في النسخة(ب).

وأنت خبيرٌ بأنَّ إجماعَ العلماء، بل إطباق[1] جميع العقلاء على صحة «اشتقاق الموجود من الوجود»[2]، وعلى صحة تثنية الوجود وجمعه: دليلٌ قاطعٌ على أنَّ الوجودَ ليس بواجبَ، بل هو معنًى كلي يقعُ صفةً للموجودات، ويتكثَّرُ بتكثُّر ذوات[3] الموصوفات على ما ثبت ذلك بالبراهين العقلية وشهدَ به الدلائلُ السَّمعيَّةُ.

فهنالك بُهتَ الوجوديةُ وحَادُّوا[4]، ويبست شَفَةٌ في جَواب ما حَادُّوا[5] به، سوى أنَّهم غيّروا معنى الموجود إلى ما هو بشهادة اللغة والعُرْف والشَّرع مردودٌ؛ فقالوا: معنى قولنا: الواجبُ موجودٌ، أنَّهُ وُجودٌ. ومَعني قَولنا: «الإنسانُ أو الفرسُ موجودٌ، أنَّهُ ذو وجود»[6]؛ بمعنى أنَّ له نسبةً إلى الوجود، لا أنَّهُ متصفٌ بالوجود - على ما هو معنى الوجودِ لغةً وعُرْفًا وشَرْعًا[7] - احترازًا عن شناعة التصريح بكوْن الواجب صفةً للممكن. وأنت خبيرٌ بأنَّ جوازَ الإطلاق فَرْعُ صحة الاشتقاق.

ولو سُلِّمَ[8]، فما ذكروا في بيان معناه في الواجب والممكن، ليس معناه لا لغةً ولا عرفًا ولا شرعًا: فإنَّ معنى الموجود - بإجماع أهل العربيَة - بناءً على أنَّهُ اسمُ مفعول: هو الذَّاتُ المتصفُ بالوجودى، لا الوَجود، ولا الذات المنسوبة إلى ذات هو الوجودَ. إذ نسبةُ الذاتَ إلى الذات؛ إنما هو معنى المنسوب، كبصري، وإضافةُ الذات إلى الذات، نحوَ: غلامُ زَيد، وذو مال، لا بمعنَى[9] اسم المفعول؛ كالمضروب والمقتوَل[10] والمعلومِ والمفهوَم.

(١) إطباق: يقال: أطبق على كذا: اجتمعوا عليه متوافقين. فالإطباق: الموافقة.
والإطباقُ (عند علماء التجويد): أن ترفع في النطق طرفي اللسان إلى الحنك الأعلى مطبقًا له فيُفخم نطقُ الحرف. وحروف الإطباق هي: الصاد والضاد والطاء والظاء. (المعجم الوسيط ٢: ٥٥٠).

(٢) العبارة بين القوسين «...» سقطت من النسخة(ب)، ومثبتة في نسختي الأصل، (جـ).

(٣) لفظ «ذوات» سقط من النسخة(ب).

(٤) بلفظ «حاروا» في النسخة(ب)، وقد أثبتنا لفظ «حادُّوا» من نسخة الأصل.

(٥) بلفظ «حاروا» في النسخة(ب).

(٦) العبارة التي بين القوسين «...» بلفظ «الإنسان والفرس موجودان ذو وجود» في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة(ب).

(٧) لفظ «وشرعًا» سقط من النسخة(ب).

(٨) أي قولهم: الواجب موجود أنه وجود، والممكن موجود أنه ذو وجود؛ بمعنى أنَّ له نسبة إلى الوجود.

(٩) بلفظ «لا معنى» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «لا بمعنى» من النسخة(ب).

(١٠) بلفظ «كالمقتول والمضروب» في النسخة(ب).

ومع ذلك (فإنه)[1] مستلْزمٌ لبطلان إجماع العلماء على عَدَم اختلاف الواجب والممكن في مفهوم[2] الصفات المُشْتَقَّة، وإنْ اختلفا في حقائقهما: فإنهم قد أجمعوا على أنَّ معنى العالم والقادر والمتكلم والموجود في الواجب والممكن: هو الذَّاتُ المتصفُ بالعلْمِ والقدرة والكلام والوجود، غَيْرَ أنهما متخالفان في حقائقهما.

ومستلزمٌ - أيضًا - لبطلان إطباق العقلاء من المِلِّيين[3] والفلاسفة -المُسَمَّيْنَ بالحكماء- على أنَّ لفظَ الموجود حقيقةٌ في الموجودات؛ لأنَّ لفظَ الموجود -حينئذ- لا يكون مُسْتَعملا أصلا في معناه الموضوع له -وهو الذاتُ المتصفُ بالوجود- لا في الواجبِ ولا في الممكنات[4]؛ فلا يكون حقيقةً في شيء أصلا.

وبطلانُ اللوازم بأسْرها: دليلٌ على بطلان الملزوم؛ وهو كوْن الوجود المطلق هو الواجبَ. وبهذا يَظْهَرُ أنَّ زندقتَهم غَيْرُ مُقْتَصِرةَ[5] على الإلحاد في العقائد الدينية، بل متعديَّةٌ إلى إبطال القواعد العربية، وتحريف الموضوعات اللغوية!!

ثمَّ اعْتُرِضَ عليهم:

ثانيًا: بأنَّ الوجودَ المطلقَ لو كان واحدًا شَخْصيًا[6]، لما تكثَّر [بتكثُّر][7] الموجودات. وأنتم قد اعترفتم[8] بذلك حيث جعلتموه منبسطًا في المظاهر! بل إذا خَلَوْتُم إلى شياطينكم تُفصحون بأصرح من ذلك، وتقولون: لا تحقُّقَ للواجبِ في الخارجِ - كالكلّي الطبيعي - إلا في [ضمْن][9] الجزئيات.

---

(١) لفظ «فإنه» إضافة من المحقق، ليستقيم المعنى.

(٢) بلفظ «مفهومات» في النسخة (ب).

(٣) أصحاب الأديان والملل.

(٤) بلفظ «الممكن» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الممكنات» من النسخة(ب).

(٥) بلفظ «غير مقصورة» في النسخة (ب).

(٦) أي لا يقبل التعدد.

(٧) لفظ «بتكثر» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٨) بلفظ «اعترفتهم» في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).

(٩) لفظ «ضمن» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

غير أنكم إذا لقيتم الذين آمنوا تغيِّرونَ العبارةَ؛ وتُعبِّرون عن تحقُّقه في ضمْن الجزئيات بالانبساط، وعن الجزئيات بالمظاهر؛ احترازًا عن شناعة التصريح بأنَّ الواجبَ كلِّي طبيعي مفتقرٌ في الوجود الخارجي إلى الجزئيات؛ كما هو شأنُ الكليات.

كما أنكم كابرتم: بأنَّ الوجودَ المطلقَ واحدٌ شخصيٌّ، وموجودٌ خارجي -مع أنَّ بداهةَ[1] العقلِ حاكمةٌ بأنَّ المطلقَ يَمتنع أنْ يكونَ واحدًا شخصيًا وموجودًا خارجيًا- احترازًا عن شناعة التصريح بأنَّ الواجبَ ليس بموجودفي الخارجِ، وأنَّ وجودَ كلِّ شيء- حتى وجودَ الخبائث والقاذورات -واجبٌ- سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيرًا! وإلا فتكثُّرُ الوجوداتَ بتكثُّرِ الموجودات، وكوْن الوجودِ المطلقِ لا وجودَ له في الخارجِ[2]؛ لكونه من ثواني المَعقولاتِ؛ ضروري.

وكوْنُ انبساط نَفْسِ الشَّيء في الأشياء بالتكثُّر والانقسامِ، الذي يكونُ للكلي بالنسبة إلى الجزئيات؛ ضَروري. وامتناع تكثُّر الواحد بالشخص -أيضًا- ضروري. فلو كان الوجودُ المطلقُ واحدًا شخصيًا، لامتنعَ أن يكونَ متكثِّرًا [و][3] منبسطًا.

فأجابوا عَن ذلك بما هو مكابرةٌ لبداهة[4] العقول: وهو أنَّ الوجودَ المطلقَ واحدٌ شخصي، لكنَّه يتكررُ على المظاهر فيتوهمُه الناظرُ[5] تكثُّرًا! والواحدُ[6] الشخصي لا يَمتنع أن يكونَ متكررًا؛ إذِ التكررُ هو حصولُ الشيء مرةً بعد أُخرى.

فاعتُرِضَ عليهم:

(١) بلفظ «بديهة» في النسخة(ب).
(٢) أي أنه مفهومٌ كلي لا تحقق له إلا في الذهن.
(٣) حرف «و» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة(ب).
(٤) بلفظ «لبديهة» في النسخة(ب).
(٥) بلفظ «الناظرون» في النسخة(ب).
(٦) بلفظ «أو الواحد» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «والواحد» من النسخة(ب).

ثالثًا: بأَنَّهُ قد سَبَقَ أنَّ تكرُّرَ[(١)] الشيء على الأشياء؛ إنما يكونُ بتحيُّزه فيها على سبيلِ التعاقُب، لا أنَّهُ على[(٢)] سبيلِ الاجتماع دفعةً واحدةً. والوجودُ ليس بمتحيِّز؛ لكونه ليس بجسم ولا جوهر فرد[(٣)]. وحُصُولاَتُه في الأشياء الموجودة في آن واحد، مجتمعةٌ دفعةً واحدةً لا على سَبيلِ التعاقب. وذلك تكثُّرٌ لا تكررٌ. والمتكثِّرُ يَمتنع أنْ يكونَ واحدًا شخصيًا، وواجبًا.

فَأجابوا[(٤)] عَن ذلك بمكابرة أخرى أفحشَ من الأولى، وهي: أنَّهُ يتكرَّرُ على الأشياء بلا مخالطة، ويتكثَّرُ في النواظرِ بلا انقسامٍ. وحيث لا مخالَطة فلا حاجَةَ إلى التحيُّز، وحيث لا تكثُّر ـ أيضًا ـ في الحَقيقة، وإنما هو في النواظرِ فقط، فلا حاجةَ إلى الانقسامِ[(٥)].

لكنْ لمَّا كان حصولُ الوجود في الموجوداتِ دفعةً واحدةً شبيهًا بالتكثُّر، توهَّمَه الناظرُ تكثُّرًا. فإذنْ ليس معنى انبساطِ الوجودِ في المَظاهرِ انقسَامه فيها، بل إضافته إليها.

فإذا نُسبَ إلى الإنسان حَصَلَ موجودٌ، وإلى الفرسِ فموجودٌ آخر؛ بمعنى أنَّ له نسبةً ما إلى الوجود، لا بمعنى أنَّهُ متصفٌ بالوجودِ -على ما هو معنى اسم المفعول-

(١) بلفظ «التكرر» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «تكرر» من النسخة(ب).

(٢) بلفظ «لأنه على» في نسخة الأصل، وبلفظ «لا على» في النسخة(ب)، وقد أثبتنا لفظ «لا أنه على» ليستقيم المعنى.

(٣) الجَوْهر الفَردُ، كما يعرفه الإمام الغزالي بقوله: «والمتكلمون يخصصون اسم «الجوهر» بالجوهر الفرد المتحيِّز الذي لا ينقسمُ. ويسمون المنقسمَ جسمًا لا جوهرًا. وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاقَ اسم «الجوهر» على المَبدأ الأول عزَّ وجلَّ، والمشاحَّة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأبُ ذوي القصور». (انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٨ ط دار الكتب العلمية، معيار العلم ص٢٩١).

والجوهرُ ـ كما عرفه الجرجاني -«هو- عند الحكماء ماهيةٌ إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في الموضوع، وهو منحصرٌ في خمسة: هيولي، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل». ثم يقول: «واعلم أنَّ الجوهرَ ينقسمُ إلى بسيط روحاني؛ كالعقول والنفوس المجردة، وإلى بسيط جسماني، كالعناصر، وإلي مُركب في العقل دون الخارج؛ كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلي مركب منها؛ كالمُوَلَّدات الثلاث»(التعريفات ص ٩٠).

(٤) أي أصحاب وحدة الوجود، أو الذين اقتدوا بابن عربي، فالحديث هنا للجمع.

(٥) بلفظ «انقسام» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الانقسام» من النسخة(ب).

لامتناعِ كَوْنِ الواجبِ صفةً للممكنِ. وحينئذٍ يكونُ إضافةُ الوجودِ إلى الكائناتِ كوجودِ زيدٍ ووجودِ عمرو -كإضافةِ «الإله» إلى المصنوعاتِ- كإلهِ عمرو[1] -وكإضافةِ زيدٍ إلى أمواله- كزيدِ الذهبِ وزيدِ الخيلِ وزيدِ الشاةِ، لا كإضافةِ العلْمِ إلى متعلقاته: كعلْمِ النحوِ وعلمِ الفقهِ وعلمِ الأصول.

فكما لا تكثُّرَ في «الإله»، وفي «زيد» بتكثُّرِ الإضافاتِ، كذلك لا تكثُّرَ في الوجودِ بتكثُّرِ الإضافةِ، وإنَّما التكثُّرُ في الإضافاتِ والتعيُّناتِ التي أُضيفَ إليها الوجودُ و الإلهُ و زيدٌ.

واعتُرِضَ عليهم: **رابعًا**: بوجهين:

أمَّا أولا: فبأنَّكم في هذه المكابرة متهافتونَ؛ وذلك لأنَّ ماهيَّة تكرُّرِ الشَّيء على الشيء: حصولُ الشَّيء الأول مرةً بعدَ أخرى في الشَّيء الثاني، بتحيُّزه فيه ومخالطته [به][2]، فالمخالطةُ بالتحيُّزِ جزءُ مفهومِ التكرُّرِ. فينتفي التكرُّرُ بانتفاءِ المخالطةِ بالتحيُّزِ، لأنَّ الكلَّ ينتفي بانتفاءِ الجزءِ. «فالقولُ بوجودِ التكرُّرِ، مع القولِ بانتفاءِ المخالطةِ: جمعٌ بين المتنافيْن»[3].

وكذا ماهيَّةُ التكثُّرِ: هي حصولاتُ الشيءِ دفعةً أو على سبيلِ التدريجِ في الأشياء. وذلك لا يمكنُ بدونِ الانقسامِ. والمنقسمُ يكونُ متكثِّرًا حقيقةً، لا متكرِّرًا شبيهًا بالمتكثِّرِ. فالقولُ بحصولاتِ الوجودِ دفعةً، مع القولِ بأنَّ ذلك بلا انقسامٍ، وأنَّهُ ليس بتكثُّرٍ، بل تكرُّرٌ شبيهٌ بالتكثُّرِ: جمعٌ بين المتنافيين.

وأما ثانيًا[4]: فبأنَّهُ لو كان معنى انبساطِ الوجودِ في المظاهرِ إضافتَهُ إليها، لا انقسامه فيها، وكانت إضافتُه إليها كإضافةِ «الإله» إلى الكائناتِ -كإلهِ زيدٍ وإلهِ عمروٍ- وكإضافةِ

(١) بلفظ «كإله زيد وإله عمرو» في النسخة(ب).
(٢) لفظ «به» سقطَ من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة(ب).
(٣) بلفظ «فالقول بتكرره بلا مخالطة جَمْعٌ بين المتنافيين» في النسخة(ب).
(٤) الوجه الثاني من الاعتراض الرابعِ.

«زيد» إلى أمواله - كزيد الذهب وزيد الخيل وزيد الشاة - لامتنع حصولُ الموجود من نسبةِ الوجود إلى الإنسانِ أو الفَرَسِ مثلا، ولامتنع اشتقاقُ الموجود منه - كما امتنع حَصولُ «المألوه» من نسبةِ الإله إلى زيدٍ وحصولُ المزيود من نسبة زيد إلى الذهب.

وبطلانُ اللازمِ - أعني امتناعَ حصولِ الموجود من نسبة الوجود إلى زيد، وامتناعَ اشتقاق الموجود من الوجود - يدلُّ على بطلان المَلْزوم؛ وهو كونُ انبساط الوجود في المظاهر إضافته إليها لا انقسامه فيها، وإذا بطل ذلك تعين أن يكون انبساطه[1] في المظاهر انقسامَه فيها، والمنقسمُ يَمتنع أنْ يكونَ واجبًا. وبهذا ظَهَرَ فسادُ ما زعموه من أنَّ قولَنا: وجودُ زيدٍ، ووجودُ عمروٍ، مثل قولِنا: إلهُ زيد، وإلهُ عمروٍ؛ إذ لا مماثلةَ بينهما.

فإنَّ الأول[2]: من قبيل إضافة الصِّفَة إلى الذات الموصوفة بها. ولا خفاءَ في أنَّ تكثُّرَ ذوات الموصوفات يسْتلزمُ تكثُّرَ الصفات من حيث الذاتُ - لا بمجرد التغاير - بالإضافات، وإلا يَلْزَمُ قيامُ الصفة الواحدة بالشَّخص بذوات كثيرة، وإنه محالٌ.

والثاني[3]: من قبيل إضافة المؤثر إلى آثاره. وتكثُّرُ الآثار لا يستلْزمُ تكثُّرَ المؤثر؛ لجواز تأثير الواحد بالشَّخص في أمور كثيرة. وحينئذ يَجبُ أنْ يكونَ الوجودُ المطلَقُ كليًا حتى يتكثَّر بتكثُّر الموصوفات في نفس الأمر، كما هو متكثِّرٌ في النواظر. ويَمتنع أنْ يكونَ[4] واحدًا شخصيًا، فيمتنعُ أن يكونَ واجبًا.

على أنَّهُ لو كان واجبًا، لَزمَ[5] أنْ يكونَ الواجبُ جائزَ العَدَم؛ لأنَّهُ - حينئذ - وجودُ الممكنِ - بزعمكم - ووجودُ الممكنِ جائزُ العَدَمِ. أو أنْ يكونَ وجودُ الممكنِ - واجب

(١) بلفظ «انبساط» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «انبساطه» من النسخة(ب).

(٢) أي قوله: وجود زيد، ووجود عمرو؛ وهذا من قبيل إضافة صفة الوجود إلى الذات الموصوفة بالوجود.

(٣) أي قوله: إله زيد، وإله عمرو؛ وهذا من قبيل إضافة الذات المؤثرة إلى آثارها. وهذا هو الفرق بين الإضافتين.

(٤) أي الوجود المطلق.

(٥) لَزمَ(أولاً).

الوجود[1] -ممتنعَ العَدَم، وكلاهما محالان[2]. وأنْ يكونَ الواجبُ متحداً بالممكن من حيث الذاتُ؛ لما تقرَّرَ أنَّ الوجودَ متحدٌ بالماهيّة من حيث الذاتُ -أي من حيث الوجودُ الخارجي. وأنْ لا يكونَ للواجب تأثيرٌ في الممكنات -أصلا- لا في وجودها؛ لأنها عندهم نفسُ الواجب -ومن البيِّن امتناعُ تأثير الشَّيء في نفسه- ولا في ماهيَّاتها؛ لأنها عند الفلاسفة والمتفلْسفة الوجودية غَيْرُ مجعولة بجعْلِ الجاعل[3]!

ولا يخفي أنَّ ذلك تعطيلٌ للصانع -تعالى وتقدَّس!- وتكذيبٌ بجميع الرُّسُل والأنبياء، وبجميعِ الكتب المنزَّلة من السَّماء، وبجماهير العقلاء؛ لإطباق الكلِّ على أنَّ اللهَ تعالى مُوجِدُ الموجوداتِ، خالِقُ الأرضِ والسَّماواتِ وما بينهما من الكائنات، مؤثرٌ في وجوداتها الحادثة.

وأنتَ خبيرٌ بأنَّ ذلك الإنكار[4] أغلظُ من كُفْرِ المجوسِ والمشركينَ، ولذلك أُسَميهمْ: أكفرُ الكافرين[5].

ولَلَزِمَ ارتفاعُ التعدُّد المحسوس عَنْ ذوات الموجودات؛ من الجواهر والأعراض. ويستلْزِمُ أنْ يكونَ ذاتًا واحدةً؛ لأنَّ وحدةَ الوجود بالشَّخص تستلْزِمُ اتحادَ ما تتحدُ به منحيث الذاتُ، وألا يلْزَم اتحادُ الوجودِ الواحدِ بالشَّخصِ بذواتٍ كثيرةٍ، وأنَّه محالٌ.

وحينئذ يَلْزمُ أنْ يكونَ الأرضُ عَينَ السَّماء، والسَّماءُ عَيْنَ الماء، والماءُ عَيْنَ النار، والنارُ عَيْنَ الهواء، والهواءُ عَيْنَ البشر، والبشرُ عَيْنَ الشجر، والشجرُ عَيْنَ الحمار، والحمارُ عَيْنَ الإنسان، والإنسانُ عَيْنَ المَلَك، والمَلَكُ عَيْنَ إبليسَ؛ بل الواجبُ عَيْن

(١) وهو الممكن بزعمهم.

(٢) أي محال (وهي الأفصح).

(٣) انظر تفصيل ذلك في شرح المقاصد ١: ٢٤٣ وما بعدها، شرح المواقف ٣: ٤٢ وما بعدها بعنوان: هل الماهيات مجعولة أم لا؟

(٤) أي إنكار ما أجمع عليه العقلاء، ونزل به الرسل والأنبياء.

(٥) ولا شك أن هذا غلو من المؤلف، حيث يجعل القائلين بوحدة الوجود -من المسلمين- أكثر كفراً من المجوس والمشركين.

الممكن!! واللوازمُ بأسْرِها باطلةٌ ببداهة[1] العقلِ، فكذلك الملزومُ[2]؛ وهو كون الوجود[3] المطلق واحدًا شخصيًا وواجبًا.

ولَمَّا رأوْا[4] أنْ لا مُخلِّصَ لهمْ عَن هذه الورْطَة إلا بسَفْسَطَة السُّوفسطائية؛ ارتكبُوها تفَصيًا[5] عَن الإشكالات، سوى لُزومِ امتناعِ اشتقاق الموجود من الوجود، ولُزوم امتناعِ تثنية الوجود وجمعه؛ فإنَّهما لازمان عليهم ولا محيصَ لهم عنهما! وقالوا: إنَّما تَلْزَمُ هذه المحالاتُ[6] إذا كانَ لأعْيَان الأكْوان وجودٌ عيني، وليس كذلك. إذ هي أعيانٌ ثابتةٌ في علْمِ الله تعالى لا في الخَارجِ؛ فإنها في الخارجِ خيالٌ وسرابٌ -على ما هو مذهبُ السوفسطائيَة في إنكار ثبوت حقائق الأشياء- إذ لا تحققَ لأعيان الأكوان في الخارج. فَلا يلْزَمُ من كَوْن الوجود المطلق هو الواجبَ، اتحادُ الواجب بالممكن من حيث الذاتُ -أي في الوجودَ الخارجي- لامتناع الاتحاد في الخارج بما لا خارجَ له، ولا من كونه وجودَ أعيان الأكوانَ منحيث الظاهرُ؛ أنْ يكونَ الواجبُ جائزَ العدم -بناءً على أنَّهُ وجودُ الممكن- ولا أنْ يكونَ وجودُ الممكن واجبًا ممتنعَ العدمِ. وإنَّما يَلْزَمُ أنْ لو كان لأعيانِ الأكوان تَحقُّقٌ في الخارجِ، وليس كذلك، بل هي في الخارجِ خيالٌ وسرابٌ.

وإذا كان كذلك[7]، فأينَ الممكنُ في الخارج حتى يكون هو وجودَه، ويلزمُ المحالات، ويلزم تعطيل الصانعِ؟! إذ معناه: نفي تأثيرِ الصانعِ في الأشياءِ مع تحقُّقها، لا عدم تأثيره فيما لا تحقُّقَ له.

---

(١) بلفظ «ببديهة» في النسخة(ب).

(٢) بلفظ «وكذلك الملزوم» في النسخة(ب)، أي باطل أيضًا.

(٣) بلفظ «وجود» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الوجود» من النسخة(ب).

(٤) أي أصحاب وحدة الوجود. والملاحظ أنَّ المؤلفَ يوجه خطابه للوجودية على وجه العموم ولم يخصّ ابنَ عربي وحده، إلا لمامًا.

(٥) تَفَصيًا: تخلُّصًا، تَفَصَّى عن الشيء ومنه: تخلَّصَ منه. (المعجم الوسيط ٢: ٦٩٢).

(٦) أي لو كان الوجودُ المطلقُ واجبًا: - لَزِمَ أن يكون الواجبُ جائزَ العدم، وهو محال.
- ولَزِمَ أن يكون الممكن ممتنع العدم، وهو محال.
- ولَزِمَ أن يكون الواجبُ متحدًا بالممكن من حيث الذات، وهو محال.
- ولَزِمَ ارتفاع التعدد المحسوسِ عن الموجودات، وهو محال. وغير ذلك.

(٧) بلفظ «كذا» في النسخة(ب).

وكذا[1] لا يَلْزَمُ من كونه واحدًا شخصيًا ارتفاعُ التعدد المحسوس عن الممكنات؛ لأنَّ الارتفاعَ فرعُ ثبوت التعدد، وفرعُ لزوم اتحاد الوجود [الواحد][2] بالشخص بالماهيَّة من حيث الذاتُ. وحيث لا تعددَ ولا اتحادَ للوجود بشيء من حيث الذاتُ، فلا ارتفاع.

وكذا[3] لا يَلْزَم من انبساطه في المظاهر ـ بحَسب الظاهر لا في نفس الأمر ـ حقيقةُ التكرُّر ليلْزمَهُ المخالَطة، ولا حقيقةُ التكَثُّر ليلْزمَه الانقسامُ؛ إذ لا تحقُّقَ في الأولى والأخرى إلا للوجود، ولم يتحققْ سواه حتى يتكرَّر عليه أو يتكثَّرَ فيه؛ فهو العابدُ والمعبودُ، والساجدُ والمسجودُ، والشاكرُ والمشكورُ، والفارقُ والمفروقُ[4]؛ وذلك هو الوحدةُ المطلقةُ، وما سوى ذلك فهو قولٌ بالكثرة والتفرقة ـ وستعرفُ أنَّ معنى الكثرة والتفرقة عند أهلِ المعرفة شيءٌ آخرُ غيرُ هذه الزندقة.

فاعْتُرِض عليهم: **خامسًا**: بوجهين:

أمَّا الأول: فبأنَّ هذه سفسطةٌ سوفسطائيةٌ باطلةٌ بضرورة العقلِ والشَّرعِ، ومكابرةٌ نافيةٌ لما عُلِمَ ثبوتُه بالحسِّ، جاعلةٌ لموجودات عالم الغيب والشهادة خيالات لا حقيقةَ لها -كتماثيلِ المُشَعْوذينَ وخيالات المبرْسَمين[5]- هادمةٌ لشرائعِ الرسلِ والأنبياء، مكذبةٌ لجميعِ ما نطقَ به الكتبُ[6] المنزلَةُ من السَّماء.

ومع ذلك مانعةٌ[7] من صِحَّة اشتقاقِ الموجودِ من الوجودِ[8]، ومِن صحة التثنية

(١) بلفظ «وكذلك» في النسخة(ب).

(٢) لفظ «الواحد» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة(ب).

(٣) بلفظ «وكذلك» في النسخة(ب).

(٤) بلفظ «الغافر والمغفور» في النسخة(ب).

(٥) بلفظ «المترسمين» في النسخة(ب). والبرْسَامُ: علّةٌ معروفة، وهي التهاب في الغشاء المحيط بالرئة.

(٦) يجوز التذكير والتأنيث، فيقال «نطق به الكتَب»، و«نَطقت به الكتب»؛ لأن لفظ «الكتب» جمع غير عاقل.

(٧) أي هذه السفسطة التي يدعيها أصحاب وحدة الوجود، من لزوم امتناعِ اشتقاقِ الموجود من الوجود، ولزوم امتناع تثنية الوجود وجمعه.

(٨) لفظ «الوجود» سقط من النسخة(ب).

والـجَمْعِ للوجود، ومستلزِمةٌ لكونْ الواجبِ هو الخالق والمخلوق، والرازق والمرزوق، والولي والغَوي، والسَّعيد والشقي، والمشرك والموحد، والمؤمن والملحد، والصِّديق والزنديق، والحر والرقيق، والخاذل والمخذول، والقاتل والمقتول، والآكل والمأكول، والمرْضي والمردود، والمقبول والمطرود، والعالم والجاهل، والسائل والمسئول[1]، والأتقى والأشقى، والذكر والأنثى، والحي والميت، والصحيح والمريض، والشيخ والرضيع، والواطئ والموطوءة[2]، والوائد والموءودة، والـجُنُب والحائض، والمتغوِّط والبائل، والمنَعَّم في دارِ النعيمِ والـمُعَـذَّب في نارِ الجحيمِ، إلى غير ذلك من شنيع الـمُحالاتِ وقبيحِ الضلالات؛ التي تكادُ السَّماواتُ يتفطَّرن منه وتَنْشَقُّ الأرضُ وتَخرُّ الجبالُ -سبحانه وتعالى عن [جميع][3]ذلك علوًا كبيرًا!

ومع ذلك (فإنها)[4]مستلْزِمةٌ[5] -أيضًا- لأنْ لا[6]يكونَ تحقُّقٌ في نفسِ الأمرِ لما سوى الوجود المطلق من الأشياء: لا للملائكة ورسلهم، ولا للأنبياء وأممهم، ولا لشرائعهم ومللهم، ولا للكفرِ والإيمان، ولا للطاعة والعصيان، ولا للحلال والحرامِ[7]، ولا لغيرهما من الأحكامِ، ولا للإبشارِ والإنذارِ، ولا للجنةِ والنارِ، ولا للثوابِ والعقابِ، ولا للكتابِ والحسابِ.

وبالجملة: لا للدنيا والآخرة، بل كلُّها خيالٌ وسرابٌ!!

وأمَّا ثانيًا[8]: فلأنَّهُ يَلزَمُ مَّما ذكرتم أن لا يكونَ للواجبِ تَحَقُّقٌ في الخارجِ؛

(١) بلفظ «والمسئول والسائل» في النسخة(ب).

(٢) بلفظ «الموطوء» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الموطوءة» من النسخة(ب).

(٣) لفظ «جميع»سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة(ب).

(٤) لفظ «فإنها» إضافة من المحقق ليستقيم المعنى.

(٥) أي هذه السفسطة.

(٦) «أنْ لا»، «لأن لا» دائمًا يستخدمهما المؤلف بدون إدغام، بدلاً من: ألا، لئلا.

(٧) بلفظ «ولا للحرام والحلال» في النسخة(ب).

(٨) الوجه الثاني مِن الاعتراضِ الخامس.

لأنكم جعلتموه مُتحقّقًا[١] في ضِمْنِ المظاهر. وحيث لا تحقق[٢] للمظاهر في الخارجِ، فلا تحقُّقَ للواجب أيضًا في الخارجِ، بل يكون تحقُّقُه في الخارجِ -أيضًا كتحقق المظاهر- خيالاً وسرابًا؛ «وذلك هو مذهبُ الدَّهْريَّة[٣] النافينَ لوجود الصانعِ»[٤].

وقد جمعتم في زندقتكم بين مذهب الدهْريَّة والمُعَطِّلَة[٥] والسوفسطائية؛ ولأنَّ ما ذكرتم في نفي ثبوتِ الأشياء مُعَارَضٌ بالمِثْل[٦]؛ إذ لا خفاءَ أنَّهُ أيضًا من أعيانِ الأكوان، غَيْرَ أنَّهُ من الأعراضِ. فيكونُ ما ذكرتم -أيضًا- خيالا وسرابًا لا حقيقةَ له، فلا يمكن به إثباتُ مذهبكم الباطلِ.

(١) بلفظ «متحقق» في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة(ب).

(٢) بلفظ «لا يتحقق» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «لا تحقق» من النسخة(ب).

(٣) الدَّهْرِيَّةُ: فرقةٌ ادعت قدَم الدهر، وإسناد الحوادث إليه. وقد وُجدوا قبل الإسلام، ولهم امتداد إلى العصر الحديث متمثلاً في المذاهب المادية المعاصرة.

وقد ذهبوا إلى ترك العبادات رأسًا لأنها لا تُفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبولٌ من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثمَّ إلا أرحامٌ تدفع وأرضٌ تبلع وسحابٌ تقشَّع، وسماءٌ تُقْلِع، وهواءٌ تَقَمَّع. ويُسمون أيضًا بالملاحدة. وقد ذكرهم ابن حزم في القسم الثاني من كتابه «الفِصَل» فقال: «الدهري: من قال بأنَّ العالم لم يزلْ وأنه لا مدبر له».

هذا، ويُجيز فقهاء اللغة أيضًا النطق بكلمة «الدُّهرية» -بضم الدال- عملاً بقاعدة تَغَيُّر الحركة وهو أمرٌ مألوفٌ في النِّسْبة. (انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٢ : ٢٧٤، الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ١ : ٤٧، وراجع: د. عبد الحليم محمود: قضية التصوف المنقذ من الضلال ص ٣٤٢ وما بعدها).

(٤) عبارة «وذلك هو مذهب الدهرية النافين لوجود الصانع» سقطت من النسخة (ب)، ومثبتة في نسختي الأصل، (جـ).

(٥) المُعَطِّلَةُ: هم الذين ينفون صفات الباري. ويُطلقُ البعضُ هذا الاسم على المعتزلة؛ لأنهم قالوا: بأنَّ الله تعالى قديم، فأثبتوا الذات ونفوا الصفات القديمة أو عطلوها، ومن هنا سموا بالمعطلة. (انظر: تعليق د. إسعاد قنديل، على كشف المحجوب للهجويري، في الهامش، ٢ : ٥١٢).

(٦) بلفظ «للمثل» في النسخة(ب).

[تبريرُ الوجوديةِ لمسلكِهم بادعاءِ الكشفِ]:

وإذا لـم يَبقَ لهـم في قَـوْسِ الـمُكابرة مَنْزَعٌ، ولا لما لَزِمَـهـم من شنيعِ المحـالات والضلالات مَدْفَعٌ، التجأوا إلى دعوى الكَشْف- على ما هو دَأبُ قدماء الفلاسفة- حين عجزوا عن إقامة البرهان، وقالوا بظهور هذه الأمور عليهم بالمكاشفة!

وأنت خبيرٌ بأنَّ الكشْفَ إنَّما يُظْهِرُ الحقائقَ، لا أنَّهُ يهدمُ الشرائعَ وينفي الحقائقَ؛ فإنَّ ذلك زندقةٌ وضلالٌ وباطلٌ من القولِ ومحالٌ.

وقدْ غَلطَ هؤلاء كغَلط النصارى لـمَّا رأوْا إشراقَ نورِ الله تعالى قد تلألأ في عيسى عليه السلامَ، فقالوا: هو الإلهُ[1]!

وهؤلاء -أيضًا- لـمَّا رأوْا الوجودَ فائضًا من الـحَضْرة الإلهية على الموجودات، فلمْ يفرِّقوا بين الفائضِ و المفيضِ؛ فقالوا: الوجود هو اللهُ تعالى!!

قال الإمام حُجَّةُ الإسلام [رحمه الله!][2]: «الـمُتجلِّي يلْتَبِسُ بالمتجلَّى فيه كالصورة الملوَّنة المرئية في المرآة، فَيظنُّ الناظرُ في المرآة أنَّ تلك الصورةَ صورةُ المرآة، وأنَّ ذلكَ اللونَ لونُ المرآة. هيهاتَ! إنَّ المرآةَ لا لونَ لها.

وكغَلط مَنْ رأى كوكبًا في المرآة فيظنُّ أنَّ الكوكبَ في المرآة، فيمُدُّ يدَه إليه ليأخذَه، وهو مغرورٌ! وأنواعُ الغرور في طريقِ السُّلوك إلى الله لا يُحصَى في مجلدات، وأصنافُ غرورِ أهلِ الإباحة لا يُحصَى في مجلداتٍ»[3].

كُلُّ ذلك بناءً على أغاليطَ ووساوسَ أغواهمُ الشيطانُ بها؛ لاشتغالهم بالمجاهَدَة [والمشاهدة][4] قَبْلَ استكمال العلْم، ومن غَيْرِ اقتداء بشيخٍ مُتْقنٍ في الدِّين والعلْمِ. وإحصاءُ غَرور أصنافهم يطول ذكرُه!

(١) بلفظ «هو الله» في النسخة (ب).

(٢) لفظ «رحمه الله» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٣) انظر: إحياء علوم الدين ٣: ٥٧٢، ٥٧٣ - كتاب ذم الغرور.

(٤) لفظ «والمشاهدة» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

وبالجملة: فالقولُ بأنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ مبنيٌّ على أصول باطلة ببديهة العقل؛ مثل كوْن الوجود المطلق واحدًا شخصيًا وموجودًا خارجيًا، ومستلزمٌ لبطلان أمور اتفقَ عليها العقلاءُ؛ مثلَ كوْن الوجود المطلق أعْرفَ الأشياء، مشتركًا بين الموجودات، مقولاً عليها بالتشكيك، معدودًا في ثواني المعقولات، وكثبوت حقائق الأشياء، وكوْن الواجب مَبْدأً لوجود الممكنات، مؤثرًا في وجوداتها الحادثة، مُتَّصفًا بالعلْم والقدرة والإرادة والحياة وإرسال الرسل وإنزال الكتب، إلى غير ذلك مما وردت [به][1] الشريعةُ؛ لامتناع أنْ يكونَ الأمرُ الاعتباري الذي لا تحقُّقَ له في الخارج؛ متصفًا بالعلْم والقدرة والإرادة والحياة وإيجاد الموجودات، ونحوها من الصفات المتحقِّقَة في الخارج.

والقوْلُ بالوحدة المطلقة؛ مثلَ كوْن أعيان الأكوان في الخارج خيالاً وسرابًا؛ مستلْزمٌ لجعْل السَّماوات والأرَضينَ[2]، وما بينهما من الملائكة والأنبياء والمرسلينَ، وأُممهم[3] من الجنَّة والنَّاس أجمعينَ؛ تماثيلَ المشعوذينَ، وشرائعهم[4] [ومللهم][5] خزعبلات اللاعبينَ - وذلكَ عَيْنُ مَذْهب السوفسطائية الملاعين!!

فَقَدْ ظَهَر على كُلِّ مَنْ لم يختم اللهُ على قَلْبه وسَمْعه، ولم يجعَلْ على بصره غشاوةً؛ أنْ لا إيمانَ لهؤلاء الملاحدة، لا بالله ولا بملائكته ولا بكتبه ولا برسله ولا باليوم الآخر؛ إذ الإيمانُ بالشيء على خلاف ما هو عليه ليس بإيمان به.

ولهذا نفى اللهُ تعالى الإيمانَ بالله وباليوم الآخر عَن اليهود، بقوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ**﴾[6]؛ لأنَّ إيمانَ اليهود بالله ليس بإيمان، بقولهم: ﴿**عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ**﴾[7].

---

(١) لفظ «به» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٢) لفظ «والأرضين» سقط من النسخة (ب)، ومثبت بلفظ «والأرض» في النسخة (جـ).

(٣) بلفظ «ولأممهم» في النسخة (ب).

(٤) بلفظ «ولشرائعهم» في النسخة (ب).

(٥) لفظ «ومللهم» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٦) سورة البقرة: ٨.

(٧) سورة التوبة: ٣٠.

وكذلك إيمانُهم باليوم الآخر ليس بإيمان، لأنهم يعتقدون[1] على خلاف صفته حيث قالوا: ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾[2]، ﴿لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾[3].

وكذلك إيمانُ الملاحدَة بالله ليس بإيمان؛ لأنهم يعتقدون أنَّ اللهَ تعالى هو الوجودُ المطلقُ الذي لا وجودَ له في الخَارجِ. وكذلك إيمانُهم بالملائكة والكتُبِ والرُّسل واليومِ الآخرِ فليس بإيمان؛ لأنهم يعتقدون أنَّ الكُلَّ خيالٌ وسرابٌ!

وتارةً يعتقدون أنَّ[4] العذابَ عُذُوبةٌ لا شدَّةَ ولا عقوبةَ؛ «وذلك ليس بإيمان باليومالآخر»[5]؛ لأنهم اعتقدوا على خلاف صفته. . .[6] فكيف يَحلُّ للمسلمِ أنْ يُسمِّي بالتصوف[7] هذه الزندقةَ، وأولئك الكفرةَ الزنادقةَ بالمتَصوفة؟!

بل التصوفُ - في لسان القوم[8]- عبارةٌ عَن: التخلُّق بالأخلاق النبويَّة، والتمسُّك بقوائمِ الشريعة المطهرة الأحمديَّة[9]؛ في العلميَّة والعمليَّة، لا عَنْ عقيدةَ المطلَق[10] والسوفسطائية والدهريَّة.

ومِمَّا يزيدُ لضلالِ أولئك الملْحدينَ كشْفًا وإيضاحًا، ولحالِ أولئك المبطلينَ هتكًا

(١) بلفظ «يعتقدونه» في النسخة (ب).

(٢) سورة البقرة: ٨٠، وبلفظ «معدودات» في النسخة (ب).

(٣) سورة البقرة: ١١١.

(٤) لفظ «أنَّ» سقط من النسخة (ب).

(٥) بلفظ «وذلك ليس بإيمان ولا باليوم الآخر» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

(٦) وجدت عبارة في نسخة الأصل بلفظ» فكيف يحل لذلك الإيمان وباليوم الآخر «قبل عبارة» فكيف يحل للمسلم. .» وهي تصحيف، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).

(٧) التصوف السُّني، وقد عرفه المؤلف بقوله: «عبارةٌ عَن: التخلُّق بالأخلاقِ النبويَّة، والتمسُّكِ بقوائمِ الشريعة المطهرة الأحمديَّة؛ في العلميَّة والعمليَّة».

(٨) أصحابَ التصوفَ السُّنيَ، أهل المعرفةَ والسُّلوك.

(٩) بلفظ «المحمدية» في النسخة (ب).

(١٠) بلفظ «المعطلة» في النسخة (ب).

وافتضاحًا: أنَّهم يجمعون في إثبات تلك الزندقة الملعونة بين إقامة الحُجَّة والبرهان، وبين ادعاء ظهورها عليهم بالكشْف والعيان[1]!

مع أنَّهُ من المعلوم عند أهْلِ العرفان؛ أنَّ التعبيرَ عن المعلوم بالكشْف والعيان، ليس في حيِّز الإمكان؛ لقصور العبارة عن بيان هذه الحال، وتعذُّر الكشْف عنها بالمقَال. فلا يمكنُ إيداعُه في الكتبِ والرسائلِ؛ فضلاً عن إثباته بالحُجَجِ والدلائلِ.

وناهيك ببديهة العقلِ الحاكمة على بُطْلان زندقتهم - وأصولها المكابراتُ، وفروعُها الضلالاتُ والمحالَاتُ - التي لم[2] تسمعْ بمثَلها من الكفرة الأقدمينَ، لا من المجوس، ولا من المشركينَ. والحقُّ أنَّهُ لا ينفعُ معهم - كما لا ينفعُ مع السوفسطائية - المناظرةُ [لا بالمعقَول][3] ولا بالمنقول، وإنَّما الحاسمُ لمادَّة فساد إلحادهم سيفُ [الله][4] المسلولُ!

[الردُّ على ادعاءِ صِدْقِ مُدَّعِي الألوهيَّة، وتصويب عِبادةِ الأصنام]:

كَبُرَتْ كلمةً تَخْرُجُ من أفواههم: أنَّ كلَّ مَن ادعى الألوهيَّةَ فهو صَادقٌ في دعواه! إذْ يُكذِّبُ ذلك اللعينُ قواعدَ البراهين العقليَّة، ومحكمات الأدلة السَّمعيَّة الناطقة بأنَّ: كلَّ مخلوق ادعي الألوهيَّةَ فهو من الكاذبينَ الكافرين، وهو في الآخرة من الخَاسرين؛ كقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ**﴾[5]، وقوله تعالى حكايةً عن فرعونَ اللعين: ﴿**فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى (٢٤)**

(١) يبدو أن موقف أصحاب وحدة الوجود متذبذب، لأنهم تارة يدخلون فكرتهم في دائرة المعقولات والنظريات العلمية، وتارة يتحولون عن هذا الموقف العلمي مدعين بأنه أمر وراء طور العقل، ولا يحصل إلا بالكشف! (انظر: موقف العقل والعلم والعالم ٣: ١٦١).

(٢) بلفظ «ما» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «لم» من النسخة (ب)، لأنه الأقوى في النفي، فإن «لم» حرف جزم لنفي المضارع وقلبه ماضيًا، وقد يتصل نفيها بحال النطق، وقد ينقطع.
أما «ما» فقد تكون: نافية، وتدخل على الجملة الفعلية، وتدخل على الجملة الاسمية، وقد تكون: مصدرية، أو استفهامية يسأل بها عما لا يعقل، أو شرطية، أو تعجبية، أو موصولة، كما أن لها استعمالات أخرى. (انظر: الدليل اللغوي العام ص٢٤٠، ٢٤٧).

(٣) لفظ «لا بالمعقول» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٤) لفظ الجلالة سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٥) سورة الأنبياء: ٢٩.

فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالأُولَى ﴾[1] . والصادقُ في الدعوى لا يكون جَهَنَّميًا مُذَلاً، ولا ظالـمًا مُنَكَّلاً!

وكفرت طائفةٌ يصدرُ عن أشباههم: أنَّ كُلَّ مَنْ عَبَدَ الأصنامَ فقد عَبَدَ اللهَ تعالى، لكنه أخطأ في طريقِ العبادة! وأنَّ موسى إنَّما أنكرَ على هارونَ- عليهما السلامُ- لإنكاره على عَبَدَةِ العِجْلِ وعَدَمِ اتباعِه لهم في ذلك الفعلِ. وكان موسى أعرفَ بالله من هارون[2]!!

فجعلَ - ذلك الغوي المبينُ - هارونَ عليه السلامُ، أقلَّ من عبدة العجلِ معرفةً بربِ العالمين؛ فجعلهم في اتخاذ العجلِ إلهًا مصيبينَ، لكن في عبادته مُخطئينَ!

ولا يَخْفى على علماءِ الإسلام والمسلمين، أنَّ اللهَ تعالى يُكذِّبُه في عِدَّةِ آياتٍ من الكتابِ المبين:

- منها في الأعراف: **﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾**[3]. وفيها: **﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴾**[4].

- وفي سورة طه: **﴿ قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ (٨٥) فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا ﴾**[5].

- وفيها: **﴿ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ (٨٨)**

---

(١) سورة النازعات: ٢٤، ٢٥.

(٢) انظر الفص الهاروني (فصوص الحكم ص١٩٢).
ونلاحظ منه أن ابن عربي قد جعل موسى عليه السلام راضيًا وموافقًا لعبادة بني إسرائيل للعجل! وهذا - لا شك - تكذيبٌ لآيات القرآن القاطعات بكفر عُبَّاد العجل، وغضب موسى عليه السلام ورفضه لمسلك بني إسرائيل في ذلك.

(٣) سورة الأعراف: ١٤٨.

(٤) سورة الأعراف: ١٥٢.

(٥) سورة طه: ٨٥، ٨٦. وقد كتب لفظ «فتنا» في نسخة الأصل خطأً، بلفظ «فتناك»، وهو تصحيف.

﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾(1). وفيها: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾(2). وقال أيضًا: ﴿يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (92) أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾(3). وفيها: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾(4) وفيها: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾(5).

فلو كان: أنَّ مَنْ عَبَد شيئًا من الممكنات، فقد عَبَد اللهَ - بناءً على ما زعموا أنَّ وجودَ جميعِ الممكنات(6) هو اللهُ تعالى - لكان وجودُ العجلِ حينئذٍ هو اللهُ تعالى المتكلمُ الباري المالكُ للضرِّ والنَّفْعِ ورَجْعِ القول(7)!

وحينئذ لا تكون عَبَدَةُ العجْلِ - في اتخاذه إلهًا - ضالِّينَ ولا مفترينَ ولا مفتونينَ ولا ظالمينَ، ولا عابدينَ لمن لا يتكلمُ ولا يهدي السبيلَ، ولا لمن لا يرجعُ إليهم [القول](8)، ولا لمن [لا](9) يملكُ لهم الضرَّ ولا النفعَ. ولكانَ عُبَّادُ العجْلِ في قولهم: ﴿إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾(10) صادقينَ، وإن كانوا(11) في طريقِ عبادته مخطئينَ؛ من حيث اقتصروا عليه ولم يعبدوا جميعَ الأشياء.

(1) سورة طه: 88، 89. وقد كتب لفظ «فقالوا» في نسخة الأصل خطأً، بلفظ «فقال»، وهو تصحيف.
(2) سورة طه: 90.
(3) سورة طه: 92، 93.
(4) سورة طه: 97.
(5) سورة طه: 98.
(6) بلفظ «الكائنات» في النسخة (ب).
(7) رَجْعُ القول: ترديد الصوت، والترجيعُ في الأذان: أن يُكرر قول: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنَّ محمدًا رسولَ الله». (لسان العرب 5: 148).
(8) لفظ «القول» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).
(9) «لا» سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).
(10) سورة طه: 88.
(11) بلفظ «كان» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «كانوا» من النسخة (ب).

واللوازمُ بأسْرِها باطلةٌ، مستلْزمةٌ لتكذيب ربِّ العالمينَ سبحانه وتعالى عن زعمات هواجسِ[(١)] الملحَدينَ وخطراتِ وساوس الشياطين!

[نماذجُ من إلحادِ الوجوديّة في آياتِ اللهِ تعالى]:

ثُمَّ أولئك الملاحدةُ - الذين هم إخوانُ الشياطين[(٢)]- يخدعون الجاهلينَ بتمسُّكهم في ذلك الضلال المبين، بقوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** ﴾[(٣)]، وبقوله تعالى: ﴿ **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** ﴾[(٤)] ويُلْحِدون في الآية الأولي؛ بتفسيرهم ﴿ **لِوَجْهِ اللَّهِ** ﴾[(٥)] ههنا: بذات الله تعالى موافقًا لرأيهم[(٦)] «لا بالجهة التي [أمرَ][(٧)] بها ورضيها»[(٨)]، على ما هو الحقُّ المبين، والمطابقُ لقواعد الدين، ولإجماع علماء الإسلام والمسلمينَ، ولما يَدُلُّ عليه صدرُ هذه الآية أيضًا؛ وهو قوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ** ﴾؛ فإنه يَدُلُّ على أنَّ جهات المشرق والمغرب لله تعالى، لا أنَّها هو اللهُ تعالى، وإلا لوجبَ أنْ يكونَ النظمُ: واللهُ المشرقُ والمغربُ، لا: ﴿ **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ** ﴾!.

وأنت خبيرٌ بأنَّ «ثَمَّ»[(٩)] للمكان. واللهُ تعالى[(١٠)] مُنَزَّهٌ عن الجهةِ والمكانِ. وأنَّ كونَ

---

(١) بلفظ «هواجز» في النسخة (ب).

(٢) بلفظ «الشيطان» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الشياطين» من النسخة (ب).

(٣) سورة البقرة: ١١٥.

(٤) سورة الإسراء: ٢٣. ويوجد جزء من الآية مطموس في نسخة الأصل.

(٥) هذا الجزء مطموس في نسخة الأصل، وأثبتناه من النسخة (ب).

(٦) بلفظ «موافقًا إليهم» في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).

(٧) لفظ «أمر» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٨) بلفظ «لا بجهة الإسلام التي أمر بها ورضيها» في النسخة (ب).

(٩) بلفظ «ثمة» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «ثم» من النسخة (ب). ثَمَّ: (نحويًا) اسمُ إشارة للمكان البعيد، مثل: «تنزهتُ على ساحل النهر، ثَمَّ الراحةُ والسكونُ، والسِّحرُ، والمتعةُ». وتُعرب «ثَمَّ»: اسمَ إشارة مبنيًا على الفتح في محل نصب على الظرفية، وهي من الظروف غير المنصرفة، ولا تلحقها هاءُ التنبيه، ولا كافُ الخطاب. وتلحقها غالبًا تاء التأنيث المفتوحة، فتقول: ثَمَّتَ. (انظرَ: سليمان فياض: الدليل اللغوي العام ص ١١٠).

(١٠) بلفظ «وأن الله تعالى» في النسخة (ب).

الشيء الواحد في آن واحد؛ في أمكنة مختلفة، بديهي البطلان. وأنَّ تفسيرَ [هذه الآية بما فسَّره الملاحِدةُ؛ مستلزِمٌ لكونِ الله تعالى في مكان وجهة، بل كونه في آن واحد في أمكنة الجهات المختلفة][1] عند اختلاف أماكن المتوجِّهين؛ وذلك محالٌ على محالٍ، ومع ذلك كفرٌ صريحٌ وضلالٌ.

ويُلْحدون في الآية الثانية، حيث يُفسِّرونَ ﴿وَقَضَىٰ﴾: بحكمَ وقَدَّرَ[2] -مخالفًا لقواعدَ الدين ولإجماع المفسرين - لا بأوْجَبَ وأمَرَ؛ على ما هو مطابقٌ لقواعد الإسلامِ، ولإجماعِ الرسلِ والأنبياء عليهم السلام.

ثَمَّ إنَّهُ لا يخفى على آحاد معاشرِ المسلمينَ، فضلاً عَنْ أئمة الإسلام وأعلام الدِّين: أنَّ عَبَدَةَ الأصنامِ والمشركينَ لو كانوا بعبادة[3] الأصنام، لله عابدينَ، وفي طريق العبادة مخطئينَ- على ما زعم ذلك في «الفتوحات» ابنُ عربي مميتُ الدِّين - لَما أخبر اللهُ عنهم في كتابه المبين بأنهم مشركونَ، ولَما كانوا في قولهم: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾[4]؛ كاذبينَ. إذ المخطئُ في طريق العبادة لا يكون مشركًا بإطباق عقلاء العالمينَ، ولَما ذكرَ أنهم يتخذون آلهةً ليس لها منالألوهية إلا مجردَ الاسمِ، وعابدونَ للجبْت والطاغوت[5] والرجس والأوثان والشيطان المرَيد[6] والمخلوق العاجزِ عَن النصرِ والتأييد، وبأنهم جاعلون لله أنداداً، وعابدون لأمثالهم عباداً!

وقد أخبرَ اللهُ تعالى بجميعِ ذلك؛ تحذيراً لعباده وإرشاداً: فقال عز وجل في سورة

(١) هذه العبارة [. . .] مطموسة في نسخة الأصل، وقد أثبتناها من النسخة (ب).

(٢) انظر تفسير ابن عربي لهذه الآية في «الفص النوحي» (فصوص الحكم ص٧٢).

(٣) بلفظ «العبادة» في الأصل، وقد أثبتنا لفظ «بعبادة» من النسخة (ب).

(٤) سورة الأنعام: ٢٣.

(٥) الجِبْتُ: كلُّ ما عُبِدَ من دون الله، وقيل: هي كلمة تقع على الصنم والكاهن والساحر ونحو ذلك. والطاغوت: يقع على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، وهو كلُ معبودٍ من دون الله عز وجل. (لسان العرب ٢: ١٦٤، ٨: ١٧٠).

(٦) المَريدُ: الشديدُ المرادة، مثل السِّكير، والمريدُ من شياطينِ الإنسِ والجنِ؛ وهو الخبيث والشرير. (لسان العرب ١٣: ٧٠).

الأنعام: ﴿**ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَن قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٣) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ**﴾[١] وقال سبحانه وتعالى: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾[٢]؛ يعني أنكم سميتم ما لا يستحقُ الإلهية آلهةً، ثم طَفقتم تعبدونها! فكأنكم عبدتم أسماءً فارغةً لا مسميات لها. إذ ليس لَهُنَّ[٣] من الإلهية إلا مجرد الاسم!

فلو كان عَبَدَةُ الأصنام عابدينَ [لله][٤] مُخطئين في طريق العبادة؛ لَمَا كانوا كاذبين في قولهم: ﴿**مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ**﴾، ولا مسمين آلهةً لـمَا ليس لها من الألوهية إلا مجرد الاسم، ولا مفترين في التسمية لها آلهةً. وقال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾[٥] وفي سورة تنزيل: ﴿**وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ**﴾[٦] وفي سورة المائدة: ﴿**قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُوْلَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ**﴾[٧]. وفي سورة النساء: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً**﴾[٨].

ورُوِي أنَّ حُيَيَّ بن أخطَب وكعبَ بنَ الأشرفِ[٩] اليهوديينِ، خرجا إلى مكة مع

(١) سورة الأنعام: ٢٣، ٢٤.

(٢) سورة يوسف: ٤٠، وقد زاد المؤلف لفظ «من دون الله» في نسخة الأصل.

(٣) لَهُنَّ: قد تكون إشارة إلى الأصنام، وكأنها إناث؛ استهانةً بهذه الآلهة المزعومة، ولما عُلِم عن أصحابها كرههم للإناث.

(٤) لفظ الجلالة مثبت في النسخة (ب)، وسقط من نسخة الأصل.

(٥) سورة النحل: ٣٦.

(٦) سورة الزمر: ١٧، وفيها تصحيف في الأصل لكلمة «وأنابوا»؛ فذكرت بلفظ «وأنيبوا».

(٧) سورة المائدة: ٦٠، وقد ذكرت في الأصل ناقصة عند «وعبد الطاغوت»، وأُكملت خطًا في النسخة (ب) حيث ذكرت في نهاية الآية ـ خطأ ـ بقوله: «أولئك شرٌ مكانًا أو أضل سبيلاً».

(٨) سورة النساء: ٥١.

(٩) بلفظ «كعب بن أشرف» في نسخة الأصل.

جماعة من اليهود؛ يوافقون قريشًا على محاربة رسول الله ﷺ، فقالوا: أنتم أهلُ كتاب[1]، وأنتم أقربُ إلى محمد منَّا، فلا نأمنُ [من][2] مكركم، فاسجدوا لآلهتنا حتى نطمئنَ إليكم ففعلوا[3]! فهذا إيمانُهم بالجبت والطاغوت.

– وفي سورة الحج: ﴿ **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ** ﴾[4]؛ أي الرجسَ الذي هو الأوثانُ؛ لأنَّ «منْ»[5] هنا بيانيَّةٌ. وفي سورة النساء أيضًا: ﴿ **إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَّرِيدًا (١١٧) لَعَنَهُ اللَّهُ** ﴾[6]؛ والإناثُ هي: اللاتُ، والعُزّى، والملائكةُ – بزعم المشركينَ – لأنهم يُسمونهم بنات الله - تعالى اللهُ عن ذلك عُلوًا كبيرًا! والملائكةُ منزَّهون عن صفة الذكورة والأنوثة. وفي سورة الأعراف: ﴿ **أَيُشْرِكُونَ مَا لا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ (١٩١) وَلا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلا أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ** ﴾[7]. وفي سورة إبراهيم: ﴿ **وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا عَن سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ** ﴾[8]. وفي سورة الأعراف: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ** ﴾[9].

---

(١) بلفظ «أهل الكتاب» في النسخة (ب).

(٢) حرف «من» سقط من الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم، كما في تفسير ابن كثير ١/ ٥١٤: حدثنا محمد بن عبد الله بن يزيد المقرئ حدثنا سفيان عن عمرو عن عكرمة به. قال المفسرون: خرجَ «كعب بن الأشرف» في سبعين راكبًا من اليهود إلى مكة بعد وقعة «أحد» ليحالفوا قريشًا على غدر رسول الله ﷺ وينقضوا العهد الذي كانبينهم وبين رسول الله ﷺ. فنزل «كعب» على «أبي سفيان»، ونزلت اليهود في دور قريش. فقال أهل مكة: إنكم أهل كتاب، ومحمد صاحب كتاب، ولا نأمن أن يكون هذا مكرًا منكم، فإن أردت أن نخرج معك فاسجد لهذين الصنمين وآمن بهما، فذلك قوله: «يؤمنون بالجبت والطاغوت».
(انظر: أسباب النزول للواحدي ص١٠٩، مختصر تفسير ابن كثير ١: ٤٠٣، والأساس في التفسير ٢: ١٠٨٤).

(٤) سورة الحج: ٣٠.

(٥) يرى «الزجَّاج» أن «منْ» ههنا لتخليص جنسٍ من أجناس، والمعنى: فاجتنبوا الرجس الذي هو وثن. (معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣: ٤٢٥).

(٦) سورة النساء: ١١٧، ١١٨.

(٧) سورة الأعراف: ١٩١، ١٩٢.

(٨) سورة إبراهيم: ٣٠.

(٩) سورة الأعراف: ١٩٤.

فلو كان عبدةُ الأصنام عابدينَ لله، مخطئينَ في طريقِ عبادته؛ لَمَا كان معبودُهم جبتًا ولا طاغوتًا، ولا رجسًا، ولا إناثًا، ولا شيطانًا مريدًا، ولا مخلوقًا عاجزًا عن النصر والتأييد. ولم يكونوا جاعلين لله أندادًا، ولا عابدينَ لأمثالهم عبادًا. بل كانوا عابدينَ لربِّ العالمينَ وإنْ كانوا مخطئينَ في طريقِ العبادة.

فظهرَ أنَّ أولئك[1] الملحدينَ، القائلينَ بأنَّ عبدةَ الأصنامِ عابدونَ لله؛ مكذِّبونَ لربِّ العالمينَ فيما أخبرَ بمُحْكَمِ كتابه المبين.

[مدلولُ المصطلحاتِ الصوفيةِ وتبديلُ الوجوديةِ لها]:

واعْلَمْ أنَّ ههنا مَزَلَّةَ قَدمٍ للذاهلينَ عن مصطلحات العارفينَ، الفائزينَ بمزيد الألطاف من ربِّ العالمين؛ كالوحدة المطلقة، والفناء، والبقاء، والجمع، والتفرقة[2]. فإنَّ أولئك الملاحدةَ -أيضًا- يستعملونَ هذه العبارات[3] في تقرير زندقتهم وطامّاتهم، ويحملونها على غير ما قصَده العارفونَ من مصطلحاتهم؛ فيريدونَ بها ما هو زندقةٌ وإلحادٌ وخروجٌ عن دينِ الإسلامِ وسبيلِ الرشاد؛ فيتوهَّمُ الذَّاهلُ عن مقاصد العارفينَ من هذه العبارات أنَّ ما تقصدُه الزنادقةُ من هذه المصطلحات -التي هي مصيبةٌ في الدين وجهلٌ بمقاصد أولئك السادة السالكين- هي مرادُ العارفينَ، [فيقعُ][4] إما في الزندقة والإلحاد - لحَسنِ ظنّه بالعارفين - وإمَّا في نسبةِ العارفينَ إلى سوءِ الاعتقاد!

وها أنا أنبهُك[5] على مراد العارفينَ من هذه العبارات، وعلى تبديلِ الملحدينَ معاني هذه الكلمات؛ ليتبيّنَ لك الرشدُ من الغَي، والسَّدَادُ من اللّي[6]، ولا تُسيء

(١) بلفظ «أن ذلك» في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).

(٢) بيّن المؤلف مرادَ أصحاب وحدة الوجود من هذه المصطلحات، ثم مراد العارفين منها، وذلك بعد قليل. (وقد مر تعريف هذه المصطلحات لدى العارفين).

(٣) بلفظ «العبارة» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «العبارات» من النسخة (ب).

(٤) لفظ «فيقع» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «وها أنبهك» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «الإلحاد» في النسخة (ب)، واللي: هو المطل (لسان العرب ١٢ : ٣٦٨، مادة: لوي).

الظنَّ بالعارفين[١] الذين هم أولياء الله تعالى، بتحريف الملحدينَ الذين هم أعداءُ الله تعالى.

ونمهدُ[٢] قبلَ الشُّروعِ في تفسيرِ كلامهم مقدمةً ترشدُك إلى مراتب مقاماتهم، وهي: أنَّ للسَّالكينَ في طريقِ السُّلوك إلى الله تعالى، مراتبَ ودرجاتٍ، يتوقفُ الوصولُ إلى الدرجةِ التاليةِ على قطعِ الدرجةِ السابقة:

الأولى: التَخْلِيةُ: وهي تصفيةُ القلبِ عن الأخلاقِ الذميمةِ التي رأسُها حبُّ الدنيا.

والثانية: التحْلِيَةُ: وهي التحلي بالأخلاقِ المرْضِيةِ عند الله تعالى؛ وهي أخلاقُ الحضرةِ النبوية.

ومن أراد الوقوفَ على تفاصيلها؛ فعليه بربع المهلكاتِ وربع المُنجياتِ من إحياء علوم الدين[٣].

والثالثةُ: التجْلِيةُ: وهي استنارةُ القلبِ بالأنوارِ الإلهيةِ. وعند ذلك يَحْصُلُ الكشفُ؛ وله أيضًا مراتب:

الأولي: كشفُ الكائناتِ؛ وهي المُسَمَّاةُ بكشفِ الملكوتِ السُّفْلي.

الثانية: كشفُ الأفعالِ الإلهية.

الثالثة: كشفُ الصفاتِ الإلهية.

الرابعة: وهي نهايةُ الدرجاتِ: كشفُ تجلّي أنوارِ الذات.

---

(١) نلاحظ من ذلك أن المؤلف لا يُنكر التصوف الحق.

(٢) بلفظ «ولنمهد» في النسخة (ب).

(٣) للإمام الغزالي، وهو كتابٌ أُسس على أربعة أرباع: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات. وكل رُبع مقسمٌ إلى عشرة كتب. . والملاحظ أن المؤلف يستشهد بأقوال الصوفية المعتدلين من أمثال: الغزالي، والقشيري، والبسطامي، وغيرهم، في مواجهة أصحاب التصوف الفلسفي، وهذا يوضح لنا أن التفتازاني لم يكن عدواً للتصوف جملة.

والسالكون في الوصول إلى هذه المراتب متفاوتو[1] الدرجات، بحسب تفاوت الاستعدادات[2].

ثمَّ اعْلَمْ أنَّ نهايةَ مراتب الأولياء ـ المسمّيْن[3] في القرآن بالصالحينَ ـ أدنى درجات الشهداء، وأعلى درجات الشهداء أدنى مراتب الصِّدِّيقينَ، وأعلى درجات الصِّدِّيقين أدنى مراتب الأنبياء، وأعلى درجات الأنبياء أدنى درجات[4] المرسلينَ، ودرجةُ نبيِّنا سيد المرسلينَ ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين[5] ـ فوقَ أعلى درجات غيره من المرسلينَ.

وبالجملة: كلُّ درجة ومرتبة للأولياء، فكمالُها للأنبياء، لا كما تزعمُ الجهلةُ من المتصوفة: أنَّ الولي أفضلُ من النَّبيِّ[6]!!

(١) بلفظ «متفاوتة» في النسخ الثالث، وقد أثبتنا لفظ «متفاوتو» ليستقيم المعنى.

(٢) انظر: تعريف الإمام الغزالي لعلم «المكاشفة» من الإحياء ١: ٣٤ وما بعدها.. إلى أن يقول: «فنعني بعلم المكاشفة أن يرتَفِعَ الغطاء حتي تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه..».

(٣) بلفظ «المسلمين» في الأصل، وهو تصحيف.

(٤) بلفظ «مراتب» في النسخة (جـ).

(٥) عبارة «صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين» أثبتناها من النسخة (ب).

(٦) يقول ابن عربي في «الفصِّ العُزَيري»: «واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع؛ ولها الإنباء العام. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة.. إلى أن يقول: فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا، مقامه من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع. فإذا سمعت أحدًا من أهل الله يقول، أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه. أو يقول: إن الولي فوق النبي، فإنه يعني بذلك في شخص واحد: وهو أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولي أتم من حيث هو نبي رسول؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدًا فيما هو تابع له فيه؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعًا له فافهم». (فصوص الحكم ص ١٣٤، ١٣٥).

- والملاحظ على هذا النص أنَّ ابن عربي لم يفصح صراحة عن تفضيله للولي على النبي، وأن قوله «الولاية أعلى من النبوة» يعني بذلك في الشخص الواحد، لا في شخصين متغايرين أحدهما ولي والآخر نبي! ويؤيد ذلك ما ذكره «الشعراني» حين سُئل عن تفضيل ابن عربي للولي على النبي فقال: «والجوابُ أنَّ الشيخ لم يقل ذلك وإنما قال: اختلف الناس في رسالة النبي وولايته أيهما أفضل؟ والذي أقول به أن ولايته أفضل لشرف المتعلق ودوامها في الدنيا والآخرة، بخلاف الرسالة فإنها تتعلق بالخلق وتنقضي بانقضاء التكليف». (اليواقيت والجواهر ص ٣٤).

والمحققونَ من أصحاب الطريقة على أنَّ العلْمَ أشرفُ من الحال[1]؛ وهي عندهم عبارة عن: كيفيةٍ تَعْرِضُ لنفسِ السالكَ عند تجلِّيات الأنوار.

ويقولونَ: الجهلةُ في طريقتنا[2] يزعمون أنَّ الحالَ أشرفُ من العلمِ، بناءً على عزلهم من العلمِ وجهلهم بالحال، وعدم معرفتهم بأنّها في دار التكليف من أعظم الحُجُب؛ وذلك لأنَّ الحالَ: هي القُرْبُ، لا الأمرُ المقرّبُ. والعِلْمُ المقْرُونُ بالعملِ إنما هو المقرّبُ، وإلا فكمثلِ الحمارِ يحملُ أسفارًا!

والدنيا [هي][3] دارُ مكاسب، والآخرةُ هي دارُ مواهب[4]؛ فمن نالَ في الدنيا موهبةً هي ثمرةُ العملِ، فقد انتُقِصَ من ثمرته في الآخرة. ولذلك ترى صاحبَ الحال عند الموت يتمنى أن لم يكنْ صاحبَ حال! وهذا هو السرُّ في عدم ظهور كثرة الأحوال من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين- مع أنهم في الدرجات[5] العاليةِ من الولاية؛ ادخارًا لكمال[6] درجاتهم في الآخرة.

وناهيك دليلاً على أنَّ العلْمَ أشرفُ من الحال: أنَّ اللهَ تعالى لم يأمر نبيَّه [بطلب][7] ازدياد الحال، وإنما أمره بطلبِ ازديادِ العِلْمِ؛ بقوله تعالى: ﴿**وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾[8].

---

(١) الحالُ (عند أهل الحق): هو معنى يَرِدُ على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا. فإذا دام وصار ملَكًا يسمي «مقامًا». فالأحوال مواهب، والمقامات تحصل ببذل المجهود. والحال لا يزول، فإذا زال لم يكن حالاً..

(٢) بلفظ «الجهلاء من أهل طريقتنا» في النسخة (ب).

(٣) لفظ «هي» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٤) أي ثمرات العمل وفضل الله تعالى.

(٥) بلفظ «الدرجة» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «للكمال» في نسخة الأصل، وهو تصحيف.

(٧) لفظ «بطلب» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٨) سورة طه: ١١٤، ذكرت بلفظ «قل» فقط بدون «الواو» في النسخة (ب).

والأنبياءُ ـ عليهم السَّلامُ ـ جامعونَ بين كمال العلم وكمال الحال، لكن يَضْمَحِلُّ بنور نبوتهم الالتفاتُ إلى وجود الحال؛ فيصير وجودُها وعدمُها سواءً، فلذلك لا يُنَقِصُ شيءٌ من درجاتهم في الآخرة، مع كمال الحال في الدنيا.

وممَّا يرشدُك إلى أنَّ نبيَّنا محمداً[1] ﷺ أكملُ الأنبياء في الاستغراق، والفناء في الفناء في التوحيد، وقطعِ النظرِ عن الالتفات إلى ما سوى الملك المجيد: أنَّ اللهَ تعالى أضافَ فعلَه - عليه السلام- يوم «بدر» إلى ذاته، وقال: ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ** ﴾[2]؛ إشارةً إلى كماله في الحالِ - ولم يُضِفْ فعْلَ داودَ -عليه السلام- فقال: ﴿ **وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ** ﴾[3].

ثُمَّ إنَّ للعارفينَ عند تجلّيات الأنوار الإلهية على سرائرهم مقامَيْن[4]، على ما ذكره حُجَّةُ الإسلام [رحمه الله تعالى!][5]:

---

(١) بلفظ «أن نبينا ﷺ» في نسخة الأصل، وبلفظ «أن نبينا محمداً ﷺ» في النسخة (ب).

(٢) سورة الأنفال: ١٧.

وجه الاستدلال: كما يقول الإمام الغزالي في معنى الآية: «وما رميت بالمعنى الذي يكون الربُّ به راميًا، إذ رميت بالمعنى الذي يكون العبد به راميًا، إذ هما معنيان مختلفان». (إحياء علوم الدين ٤ : ٣٥٧).

(٣) سورة البقرة: ٢٥١.

(٤) المقام (في اصطلاح أهل الحقيقة): عبارة عما يُتوصل إليه بنوع تصرُّف، ويتحقق به بضربِ تطلُّبٍ ومعاناة وتكلف، فمقام كل واحد موضعُ إقامته عند ذلك. (التعريفات ص٢٥٤).

(٥) لفظ «رحمه الله تعالى» سقَط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

وقد ذكر الإمام الغزالي في «الإحياء» أربع مراتب للتوحيد، اقتصر المؤلف ـ هنا ـ على المرتبتين الآخرتين؛ فيقول الغزالي: «فالمرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه: «لا إله إلا الله» وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين. والثانية: أن يصدِّق بمعنى اللفظ قلبه كما صدَّق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام.

والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريقة الكشف بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياءَ كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.

والرابعة: أن لا يري في الوجود إلا واحدًا، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية: الفناء في التوحيد..». (انظر تفصيل ذلك في كتاب: إحياء علوم الدين ٤ : ٣٤١ـ٣٤٥ كتاب التوحيد والتوكل).

الأول: اضمحلالُ جميعِ الكائنات في نظرهم، سوى أنفسهم. وتلك الحالُ - عندهم - مشُوبَةٌ بكدورةٍ وقصورٍ، ويسمّونَ تلكَ الحالَ: «الفناء في التوحيد»؛ وهم الخواص.

الثاني: التَّرَقِّي عَنْ ذلك بحيث يغيبُ عن مشاهدة نَفْسه، وعن أحواله الظاهرةِ والباطنة، وعن ذلك الفناء.

ويسمّون تلك الحالَ: «الفناء في الفناء في التوحيد». وهم أخصُّ الخواص؛ ويصيرُ لهم معنى قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾[1] ذوقًا وحالاً، كما أنّ حظَّ غيرِهم من المؤمنين - منه - يكون علْمًا وإيمانًا.

فالذَّوقُ[2]: نيلُ عين تلك الحال بالحصول الاتصافي. والعلْمُ: معرفةُ ذلك بالبرهان، ومأخذُه القياسُ؛ بأنْ ينظرَ إلى اضمحلال نور الكواكب عند إشراق الشمسِ، فيقيس به اضمحلالَ وجودِ الكائنات عند إشراق أنوار التجلّياتِ.

والإيمانُ: قبولُه بالسَّماعِ[3]، والإذعانُ له.

ولا يُتوهَّمُ أنَّ ذلك مخالفٌ لما سبقَ من أنَّ الطريقَ إلى المعلوم بالكشف؛ إنما هو العيانُ دون البرهان. «لأنَّ المذكورَ ههنا: إقامةُ البرهان على تحقُّقِ الكشفَ، لا على إثباتِ المعلومِ بالكشفِ. والممتنعُ إنما هو الثاني دون الأولَ»[4].

وثمرةُ الفناء في الفناء في التوحيد: هي أنْ تصيرَ أفعالُ العبد مستغرقةً في أفعال الله سبحانه وتعالي وتصريفهَ وتحريكه، ويغيبُ عن نسبة أفعاله إلى نفسه، على ما يُشيرُ إلى تلك الحالة قولهُ تعالى: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ**﴾[5]، ويُشير إليها

(١) سورة القصص: ٨٨.

(٢) الذَّوقُ (في معرفة الله): عبارة عن نور عرفاني، يقذفه الحقُّ بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره. (التعريفات ص١٢٠).

(٣) بلفظ «قبوله بالتسامع» في النسخة (ب).

(٤) ذكرت بلفظ «لأن المذكور هنا إقامة البرهان على تحقق الأول» في النسخة (ب)، وقد أثبتناها كاملة من نسختي الأصل، (جـ).

(٥) سورة الأنفال: ١٧.

الحديثُ الإلهي أيضًا: «لا يزال العبدُ يتقربُ إليّ بالنوافلِ حتى أحبه، فإذا أحببتُهُ كنت سمعَه الذي يسمعُ به وبصرَه الذي يبصرُ به»(١).

وإنما سُميت هذه الحالةُ فناءً ـ وإن كان الظلُّ والشخصُ باقيَيْن ـ للذهول والغيبة عنهما، وعدم مشاهدتهما، كما لا تُشاهدُ الكواكبُ - مع وجودها - عند ظهورِ نورِ الشمسِ وإشراقها.

وربَّما يسمعُ هذا الكلامَ الفقيهُ الرَّسميُّ(٢)؛ فيظنُّ أنه طامّاتٌ غيرُ معقولة، وليس كذلك: ﴿**وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ**﴾(٣)! «وليس ما يخلو عنه مخادعُ العجائزِ يلزمُ أنْ تخلو عنه خزائنُ الملوك»(٤)!!

فالناسُ معادنُ [كمعادن](٥) الذَّهب والفضة»(٦)، والقلوبُ معادنُ لجواهر المعارف؛ فبعضها مَعدنُ النبوة والرسالة والعلمِ ومعرفةِ الله تعالى، وبعضُها مَعدنُ الشهواتِ البهيميّة والأخلاقِ الشيطانيَّة.

---

(١) لفظ الحديث: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الله قال: من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته». (أخرجه البخاري في كتاب الرقاق (رقم: ٦٠٣١)، وابن ماجة في كتاب الفتن (رقم: ٣٩٧٩) بلفظ: من عادى لي وليًا فقد بارز الله بالمحاربة، ومسند الإمام أحمد (رقم: ٢٤٩٩٧) عن عائشة بلفظ: من أذلَّ لي وليًا فقد استحلّ محاربتي، وابن عساكر في الكنزص ٢٣٠ (رقم: ١١٥٧)، وانظر: رياض الصالحين ص ١٨٠ للإمام النووي، جامع العلوم والحكم لابن رجب (رقم: ٣٨)).

(٢) يقصد بالفقيه الرسمي: أي صاحب علم الرسوم؛ نصوص القرآن والسنة.

(٣) سورة الأحقاف: ١١.

(٤) بلفظ «يخلو وتخلو» في النسخة (ب)، وبرمز (يخ وتخ) في الأصل.

(٥) لفظ «كمعادن» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٦) حديث نبوي شريف ولفظه: روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «تجدون الناس معادن: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، وتجدون خير الناس في هذا الشأن أشدَّهم له كراهية». (رواه البخاري في كتاب المناقب رقم: ٣٤٩٣، رقم: ٣٤٩٦، رقم: ٣٥٨٨).

قال حجةُ الإسلامِ: ينبغي أن يكونَ العبدُ متشوقًا إلى أن يصيرَ من أهلِ الذوق لتلك الحالة، فإن لم يكن فمن أهلِ العلمِ، فإن لم يكن فمن أهلِ الإيمانِ بها: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[1].

ونحن كما قلنا في شرحِ المقاصد: «ونحن على ساحلِ التمنّي نغترفُ من بحرِ التوحيد بقدرِ الإمكان، ونعترفُ بأنَّ الطريقَ [إليه][2] العيانُ دون البرهان»[3].

فالفناءُ - عند العارفينَ - عبارةٌ عن: اضمحلالِ الكائناتِ في نظرهم مع وجودها، وعن الغيبة عن نِسْبة أفعالهم إليهم.

والبقاءُ[4] - عندهم - عبارةٌ عن: التَخلُّقِ بالأخلاقِ الإلهيةِ، والتّنصُّلِ[5] عن كدوراتِ الصِّفاتِ البشرية.

والوحدةُ المطلقةُ - عندهم - كما مرَّ - عبارةٌ عن: انفراد مشاهدة الله تعالى - لا غير - من بين الموجودات؛ لاضمحلالها - مع تحقُّقها ووجودها - عند ظهورِ أنوارِ التجلّيات، كاضمحلالِ أنوارِ الكواكبِ - مع وجودها - عند ظهورِ نورِ الشمسِ في النهارِ.

والجَمْعُ[6] - عندهم - عبارةٌ عن: قصْرِ النظرِ على الله تعالي من غير التفاتٍ إلى ملاحظة العبادة، مع الإقبالِ عليها بأتمّ الوجوهِ، لا إلى نيْلِ الثوابِ، ولا إلى شيءٍ من الأشياء سوى الله تعالى.

(١) سورة المجادلة: ١١.

(٢) لفظ «إليه» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٣) انظر: شرح المقاصد ٣: ٤٥، بلفظ: «ونحن على سبيل التمني، نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق».

(٤) تعريف البقاء: (انظر: معجم الكاشاني ص٣٦٧، معجم المصطلحات الصوفية ص٥٤، التعريفات ص١٩٢).

(٥) بلفظ «والتنقل» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «والتنصل» من النسخة (ب).

(٦) تعريف الجمع: (انظر: معجم الكاشاني ص٦٧، معجم المصطلحات الصوفية ص٦٩، التعرف للكلاباذي ص١٣٨، كشف المحجوب للهجويري ٢: ٤٩٣ - ٥٠٠ عن الجمع والتفرقة، التعريفات ص٨٨).

وذكر الإمامُ أبو القاسم القُشَيْري[1] في رسالته المسمَّاة «بنحو القلوب»[2] في إشاراتِ مسائلِ النحوِ إلى معارفِ العارفينَ: الجمعُ على ضربَيْنَ: جمعَ سلامةٍ، وجمع تكسيرٍ.

كذلك يسمِّيه القومُ: الجمعُ على قسْمَين: جمعٌ سَلِمَ صاحبُه، وحفظ عليه آدابَ الشَّرعِ مع كمال غلبات الوجد، يزيِّنُه اللهُ تعالى بإجراء أوامره عليه: من الصلاة والصيام وغيرها من الأحكام، وهو إمامُ زمانه وقدوةُ عصره؛ كأبي يزيد البَسْطَامي[3]، وأبي حفصٍ الحدَّادِ النيْسابُوري[4]، وسهْل بن عبد الله

(١) هو «أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، ولد في ربيع الأول عام ٣٧٦هـ ببلدة «أستوا» بناحية «نيسابور»، وهو صاحب الرسالة المشهورة في التصوف؛ والذي تناول فيها شيوخ الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم، وقد كان السلطان «ألب أرسلان» يقدمه ويكرمه..
من مؤلفاته: الرسالة القشيرية، التيسير في التفسير «يقال له: التفسير الكبير»، لطائف الإشارات وغيرها.
(انظر ترجمته كاملة في: الأعلام ٤ : ١٨٠، تاريخ بغداد ١١ : ٨٣، الموسوعة الصوفية للحفني ص٣٢٣-٣٢٧، سير أعلام النبلاء ١٨ : ٢٢٧).
هذا، ويستدل المؤلف بآراء القشيري والغزالي، وغيرهما، على سبيل التأكيد والتدليل على رفض أصحاب التصوف السني لآراء أصحاب وحدة الوجود.

(٢) رسالة «نحو القلوب» ذكرها الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء ضمن مؤلفات القشيري ١٨ : ٢٢٩، وهما كتابان: نحو القلوب الصغير، تحقيق د. أحمد علم الدين الجندي، ط سنة ١٩٦٦م، الدار العربية للكتاب ليبيا.
ونحو القلوب الكبير، وهو مفقود كما ذكر محقق الكتاب الأول. ولم أجد هذا النقل للتفتازاني في «نحو القلوب الصغير» المتوافر بين أيدينا.

(٣) هو «أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي، من بسطام خراسان، ولد سنة ١٨٨هـ، وكان جدُّه مجوسيًا، وقد أسلم، وكانوا ثلاثة إخوة: آدم وطيفور وعلي. وقد عاش «طيفور» عيشة زهد بالغت الروايات المتأخرة في تصويرها مبالغة كبيرة، حتي اشتهر « بالشطح». وقد توفي سنة ٢٦١هـ وله ثلاثٌ وسبعون سنة.
من أقواله المعتدلة: «لو نظرتم إلى الرجل أُعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به حتى تَنظروا كيف تجدونه عند الأمر وحفظ الحدود وآداب الشريعة».
(انظر ترجمته وأقواله: طبقات الأولياء لابن الملقن ص٤٠٠ - ٤٥١ تحقيق: نور الدين شريبة، صفة الصفوة لابن الجوزي ٢ : ٧٦١وما بعدها، ط دار ابن خلدون، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان ٤ : ٦٢، ٦٣، دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٣٢ تحت عنوان «بسطام»، لمجموعة من المستشرقين).

(٤) هو «عمرو بن مسلم، وقيل: عمرو بن سلمة، وكان كبير القدر صاحب أحوال وكرامات. قال عنه الجنيد: كان رجلاً من أهل الحقائق، ولو رأيته لاستغنيت. ويقال: إن سبب تسميته «بالحداد» أنه ذهب مرة إلى سوق الحدادين وعمد إلى كوز محمي عظيم فيه حديدة فأدخل فيه يده وأخرجها فبردت في يده! =

التُّسْتَرِي[1]؛ فإنهم قد كانوا في جميعِ الأحوال مغلوبينَ، غائبينَ عن عالمِ الشُّهود إلا في أوقـاتِ الصَّلاة. فـإذا قضوْا الصلاةَ، عـادوا إلى ما كـانوا عليه مِن الغَيْـبة[2] عن الشهودِ وعمّا سوى الله تعالى من كلِّ موجود.

وجمعٌ صاحبُه مكسورُ الصِّحة، لم يحفظ عليه آداب الشرعِ؛ فصار باستغراق الوَلَه[3] - في جميعِ الأوقات - في حكمِ المجانين؛ لا يشعرُ بأوقاتِ الصلاة، ولا بغيرِها من العبادات، فأطفأ نورَ معرفته نورُ ورعه.

فالأوَّلُ[4] مشكورٌ، والثاني[5] معذورٌ، لكنه عند مَن لا يعرفُ حالَه مردودٌ، فهو لا يصلحُ للاقتداء. ومَن اقتدى به في تركِ العباداتِ، غير معتقدٍ بوجوبها[6]، فهو كافرٌ وزنديقٌ[7]».

والتفرقةُ[8] -عندهم- عبارةٌ عن: التفات[9] إلى [ما][10] سوى الله تعالى، ولو كان ملاحظةَ العبادات، أو مراقبةَ الثواب، أو مخافةَ العقاب.

= وقال عنه السُّلَمي: سمعت جدي يقول: كان أبو حفص إذا غضب تكلم في حسن الخلق حتى يسكن غضبه، ثم يرجع إلى حديثه. توفي عام ٢٧٠هـ، وقيل ٢٦٧هـ.

(١) هو «أبو محمد بن عبد الله بن يونس بن عبد الله بن رفيع التستري، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، تخرج على خاله (محمد بن سوار) ولقي أبا الفيض ذا النون المصري بالحرم، توفي عام ٣٨٣هـ، وقيل: ٢٧٣هـ. مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم، وقد طبعته مطبعة السعادة عام١٩٠٨م فيما لا يزيد على مائتي صفحة. (انظر ترجمته في: صفة الصفوة ٢: ٧٣٣-٧٣٥، الرسالة القشيرية ص٧٨، ٧٩، سير أعلام النبلاء ١٤: ٣٦٢).

(٢) الغيبة (عند الصوفية): غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يرد عليه من الحق إذا عَظُمَ الواردُ واستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق غائب عن الخلق. (التعرف ص١٣٦، الرسالة القشيرية ص١٣٣، معجم المصطلحات الصوفية ص١٣٢، التعريفات ص١٨٥).

(٣) الوَلَهُ: إفراطُ الوجد، أو هو أن تجعل مرآة القلب في مواجهة جمال الحبيب، وأن تصير ثَملاً بشراب الجمال، وأن تكون في عداد المرضى. (معجم المصطلحات الصوفية ص١٨٨).

(٤) أي «جمعٌ سلم صاحبه وحفظ عليه آداب الشرع..».

(٥) أي «جمع صاحبه مكسور الصحة لم يحفظ عليه آداب الشرع..».

(٦) بلفظ «لوجوبها» في النسخة (ب).

(٧) بلفظ «كافر زنديق» في النسخة (ب).

(٨) لتعريف مصطلح «التفرقة» عند الصوفية (انظر: معجم اصطلاحات الصوفية ص٦٧، معجم المصطلحات الصوفية ص٦٩، ٧٠، التعرف ص١٣٨، التعريفات ص٨٨).

(٩) بلفظ «الالتفات» في النسخة (ب).

(١٠) «ما» سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).

وأما الملاحدةُ - خذلهم اللهُ تعالى ! - فقد نقلوا هذه الألفاظَ إلى معان هي ضلالةٌ وزندقةٌ : فأرادوا بالفناء : نفي حقائقِ الأشياء وجعلَها[1] خيالاً وسرابًا ، على ما هو مذهبُ السوفسطائية .

وبالبقاء : ملاحظةَ الوجود المطلق فقط .

وبالوحدة المطلقة : كونَ ما سوى الوجود من الأشياء خيالاً وسرابًا ، وكون وجود جميعِ الأشياءِ - حتي وجودِ الخبائث والقاذوراتَ - إلهًا[2] .

وبالجمعِ : ملاحظةَ ذلك .

وبالتفرقةِ : إثباتَ حقائقِ الأشياء ، وجعلَ وجودِ الله تعالى [هو][3] غير [وجود][4] الكائنات .

وأنت خبيرٌ بأنَّ جميعَ ذلك كفرٌ وإلحادٌ وخروجٌ عَنْ دين الإسلام ، وأنها غيرُ ما أراده العارفون من هذه العبارات ؛ فإنَّه[5] كلامٌ [كما سمعتَ][6] على قانون السَّداد ؛ لا زندقةَ فيه وَلا إلحادَ ، ولا حَلول[7] ، و[لا] اتحاد[8] ، ولا جَعْل الله تعالى عَيْنَ وَجود

---

(١) بلفظ «وجعلوها» في النسخة (ب) .

(٢) ونلاحظ أن هناك تناقضًا بين شطري الاتهام ، لأن ما هو خيال وسراب ، لا يكون إلهًا!

(٣) الضمير «هو» سقط من نسخة الأصل ، ومثبت في النسخة (ب) .

(٤) لفظ «وجود» سقط من نسخة الأصل ، ومثبت في النسخة (ب) .

(٥) أي مراد العارفين من هذه المصطلحات .

(٦) لفظ «كما سمعت» سقط من نسخة الأصل ، ومثبت في النسخة (ب) ، ولفظ «على قانون السداد» مكرر في النسخة (ب) .

(٧) الحُلُولُ (لغة) : هو اختصاصُ شيء بشيء ، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عَيْنَ الإشارة إلى الآخر ؛ وذلك كحلول الرطوبة في الماء واليبوسة في النار ؛ فالرطوبةُ الحالُّ والماء المحلّ ، واليبوسةُ الحالّ والنارُ المحلّ .
(واصطلاحًا) : هو تشبيه المَخلوق بالخالق ، أو إحلالُ الله ونزوله بجسمِ المخلوق . أو بمعنى أدق : هو أنَّ الإله له طبيعتان هما : اللاهوت والناسوتَ ؛ وقد حلَّ اللاهوت في الناسوت . فروح الإنسانِ هي لاهوت الحقيقة الإلهية ، وبدنه ناسوته .
وهو مذهبٌ صوفي معروفٌ ، وينسب إلى «الحسين بن منصور الحلاج» المقتول سنة ٣٠٩هـ .
(لمزيد من التفاصيل انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ٢ : ٣٤٩ ، معجم المصطلحات الصوفية ص٧٧ ، وانظر : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٤ ، شبهات التصوف ص٤١ ، التعريفات ص٨٢ ، ٨٣) .

(٨) «لا» سقطت من نسخة الأصل ، ومثبتة في النسخة (ب) . =

الممكنات - حتى وجود القاذورات[1] - ولا جعْلَ وجود الممكنات خيالات وخُزعْبلات، ولا اتخاذَ الشريعة سُخْريًا، ولا نبذَ العقائد الدينية ظهريًا، ولا جعلَ حقائق الأشياء شيئًا فريًا، ولا مكابرةَ لبديهة العقول، ولا إلحادَ في قول الله تعالى[2] وقول الرسول.

فإنهم مصرِّحون بأنَّ كلَّ حقيقة يردُّها الشرعُ فهي زندقةٌ، وأنه ليس في أسرار المعرفة شيء يناقضُ ظاهرَ الشرعِ. بل باطنُ الشريعة يتمُّ بظاهره، وسرُّه يُكمِّلُ صريحَه.

ولهذا: إذا[3] انكشفَ على أهلِ الحقيقة أسرارُ الأمور على ما هي عليه؛ نظروا إلى ألفاظه[4] الواردة في الشرعِ، فما وافق ما شاهدوه قرَّروه، وما خالف[5] فأوَّلوه[6] بما يطابقُ الشرعَ؛ كالآيات المتشابهة[7]، المخالفة من حيث الظاهرُ للمُحْكمات[8]؛ مثل

= والاتحاد: (لغة) مرادف للاتفاق ومضاد للافتراق، وهو من اتحاد الشيء بالشيء إذا امتزج به بحيث يصيران شيئًا واحدًا. (واصطلاحًا): هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إنَّ له وجودًا خاصًا اتحد به فإنه محال.
والاتحاد في مفهومه العام يُفيد بأنّ حقيقةً ما حلّت في حقيقة أخري فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى أو تستحيل إحداهما إلى غيرها. ومذهبُ الاتحاد هو مذهبٌ صوفي يُنسب إلى «ابن الفارض» المتوفى سنة ٦٣٢هـ؛ أو هو من أشهر دعاته.

(١) أنا أتعجب من ترديد المؤلف للفظ «الخبائث والقاذورات»، مع أن أحدًا من الصوفية لم يقل بذلك، وأري أن ترديد هذا اللازم ينم عن عداء كبير لصوفية وحدة الوجود ومحاولة رميهم بأبشع التهم!!

(٢) بلفظ «قوله تعالى» في نسخة الأصل.

(٣) بأداة الشرط «لو» في النسخة (ب).

(٤) بلفظ «الألفاظ» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «وما خالفه» في النسخة (ب).

(٦) هكذا بلفظ «فأولوه» في النسخ الثلاث، وأرى أن الأصوب لفظ «أولوه» باعتبار أن «ما» هنا موصولة بمعنى «الذي»، وليست شرطية.

(٧) المتشابه (عند الفقهاء): هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يُرجى دَركه أصلاً؛ كالحروف المقطعة في أوائل السور، وآيات الصفات، وضده المحكم.
يقول د. عبد الكريم زيدان: «والحقُّ أنّ المتشابه بالمعنى الذي أراده الأصوليون ليس من بحث الأصول، وإنما هو من أبحاث علم الكلام». (انظر: الوجيز في أصول الفقه ص٣٥٣).

(٨) المُحْكَمُ: (لغة) المتقن. (واصطلاحًا): هو اللفظ الذي ظهرت دلالته بنفسه على معناه ظهورًا قويًا، على نحو أكثر مما عليه المُفَسَّرُ، ولا يقبلُ التأويل ولا النسخ. وحُكْمُه: وجوبُ العمل بما دلّ عليه قطعيًا، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وجميع النصوص الدالة على ذات الله وصفاته. (التعريفات ص٢٣٣، الوجيز ص٣٤٦).

قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(١)، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾(٢): فإنَّ ظاهرهما مخالفٌ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(٣).

ولا يُستبعدُ وقوعُ المتشابه في الكشْف؛ فإنه ابتلاءٌ لقلوب العارفينَ، كما أنَّ وقوعَ المتشابه في الشرْع ابتلاءٌ لقلوب الراسخينَ. قال أبو سليمان الداراني(٤): «ثُمَّ إنَّ الواصلينَ إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد، إذا أحرقتْهم أنوارُ الذات المتعالي(٥)، وغَشيهم سلطانُ الجَلال؛ فانمحوا وتلاشوا في ذواتهم(٦)، على ما يُشيرُ إلى تلك الحالة قولُه تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾(٧)؛ انتفت الكثرةُ عَنْ نظرهم بالكليّة - وإن كانت متحققةً في نفس الأمر - واستغرقوا بالفردانيّة(٨) المحْضة؛ فصاروا كالمَبْهُوتين(٩) فيه، فلم يكن(١٠) عندهم إلا اللهُ تعالى؛ فسكروا سُكرًا(١١) رُفِع دونه سلطانُ عقولهم؛ فتصدرُ عنهم - في حال غلبات السُّكْر الحاصل بعد الفناء في الفناء في التوحيد - عباراتٌ تُشْعرُ بالحلول أو الاتّحاد؛ لقصور(١٢) العبارة(١٣) عَنْ بيان

(١) سورة الفتح: ١٠.
(٢) سورة طه: ٥.
(٣) سورة الشورى: ١١.
(٤) هو «أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العبسي الداراني. وداران هي إحدى قرى دمشق. من أقواله: مَن أحسن في نهاره كُوفئ في ليله، ومَن أحسن في ليله كوفئ في نهاره، ومَن ترك شهوة أذهب الله بها من قلبه، والله أكرم من أن يعذّب قلبًا بشهوة تركت من أجله. وقد توفي عام ٢٠٥هـ، وقيل ٢١٥هـ». (راجع ترجمته: صفة الصفوة ٢: ٨٢٨ - ٨٣٤، الرسالة القشيرية ص٧٩-٨٠، طبقات الشعراني ١: ٧٩).
(٥) بلفظ «إذا أحرقهم أنوار ذات المتعال» في النسخة (ب).
(٦) بلفظ «ذاتهم» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «ذواتهم» من النسخة (ب) للجمع.
(٧) سورة الأعراف: ١٤٣.
(٨) أي بالتوحد في الذات.
(٩) كالمبهوتين: كالمأخوذين بالدهشة. يقال: بَهتَ الرجل: أُخذَ بالحجة فشحب لونه. (لسان العرب ١: ٧٢).
(١٠) بلفظ «فلم تكن» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «فلم يَكن» من النسخة (ب).
(١١) السُّكْرُ (عند الصوفية): غيبةٌ بوارد قوي، والسُّكر زيادةٌ على الغيبة من وجه، والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد. والعبد في سكره يشاهد الحال، وفي حال صحوه يشاهد العلم. قال محمد بن حنيف: السُّكْرُ غليان القلب عند معارضات ذكر المحبوب. وقال الواسطي: مقامات الوجد أربعة: الذهول، ثم الحيرة، ثم السكر، ثم الصحو. (انظر: تعريف السكر: التعرف ص١٣٥، الرسالة القشيرية ص١٣٤، معجم المصطلحات الصوفية ص٩٩-١٠٠، التعريفات ص١٣٥-١٣٦).
(١٢) أدرج بعد لفظ «لقصور» لفظ «الآخر» في نسخة الأصل، وهو تصحيف.
(١٣) بلفظ «العبارات» في النسخة (ب).

تلك الحال؛ فقال أحدُهم[1]: أنا الحقُّ، وقال الآخرُ[2]: سبحاني ما أعظم شأني، وقال الآخرُ[3]: ليس في الجُبَّة إلا اللهُ.

فلما خفَّ عنهم سُكْرُهم ورُدُّوا إلى سلطانِ العقلِ ـ الذي هو ميزانُ الله تعالى في أرضه ـ أنكروا مدلولَ ذلك المقال، بل أنكروا شعورَهم بصدور هذه الأقوال عنهم، واعترفوا بأنَّ حقيقتَها كفرٌ وضلالٌ، واعتذروا بأنَّ العبارةَ قاصرةٌ عن بيانِ هذه الحالِ.

وبينوا أنَّ ذلك ليس حقيقة الاتحاد، بل هو مثلُ قولِ القائلِ[4] في حالِ فَرْطِ عشْقه: أنا مَنْ أهوى ومَن أهوى أنا.

فكما أنَّ الحسَّ ههنا دليلٌ قاطعٌ على أنَّ ذلك الكلامَ ليس على حقيقته، فكذلك الأدلةُ القطعيةُ ـ من العقلية والسمعية ـ دلّت على أنَّ كلامَهم ليس محمولاً على حقيقتِه، بل [هو][5] محمولٌ على المجازِ[6].

---

(١) الحلاج (الحسين بن منصور ت: ٣٠٩هـ). (راجع: الطواسين للحلاج ص٥١، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٢٧).

(٢) البسطامي (أبو يزيد طيفور بن عيسى ت: ٢٦١هـ). (انظر: المناوي: الكواكب الدرية ١: ٢٤٦ تصحيح الشيخمحمود حسين ربيع، وانظر أقوال البسطامي في: تذكرة الأولياء لابن العطار ١: ١٣٤ - ١٣٩ نشر نوكولسون سنة ١٩٠٥م).

(٣) الحلاج (انظر: تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني والاجتماعي ٢: ٢٤٣، وفيات الأعيان ١: ١٤٧). ويرى ابن تيمية أن القائل لعبارة «ليس في الجبة إلا الله» هو: أبو يزيد البسطامي. (مجموعة الرسائل والمسائل ١: ١٦٨).

(٤) الحلاج، حيث يقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

(راجع: ديوان الحلاج ص٧٧، ووفيات الأعيان ١: ١٨٤).

(٥) الضمير «هو» سقط من الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٦) المجاز: اسمٌ لما أريد به غير ما وُضع له لمناسبة بينهما؛ كتسمية الشجاع أسداً. والمجاز اللغوي هو الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له بالتحقيق. (التعريفات ص٢٢٩-٢٣١).

[حكمُ التصريح بألفاظ تحملُ معنى الحلول والاتحاد]:

ولا يخفى عليك أنَّ هذا[1] إنما يمكنُ إذا لم يُصَرِّحْ المتكلمُ بأنَّ مقصودَه حقيقةُ الكلامِ، ولم يقمْ على إثباتها البرهانُ.

فعند التصريح وإقامة الدليل على إثبات مفهومه الصَّريح؛ يصيرُ مُحْكَمًا[2] في إفادة الحقيقة، غيرَ قابلٍ للتأويلِ وحَمْلِه على المجَاز؛ وذلك كتصريح الملاحدة الوجودية: بأنَّ الله تعالَى هو الوجودُ المطلقُ المنبسطُ في المظاهر! ثم تلفيقهم المغالطةَ في صورة البرهان على إثباتهم[3]، ثم تفريعهم عليه: بأنَّ كلَّ مَن عَبَدَ الأصنامَ فقد عبدَ اللهَ تعالَى، وكلَّ من ادعى الألوهيّةَ[4] فهو صادقٌ في دَعْواهُ!!

فذلك بعدما صارَ محكمًا -بالتصريحِ وإقامةِ الدليلِ- لا يقبلُ التجوّزَ والتأويلَ.

بهذا يظهر لك بطلانُ ما يقولُه الذَّابُّون عَنْ هؤلاء الملاحدة: أن ليسَ مراد الوجودية ما تفهمُه العامةُ، بل لهم تأويلٌ لا يفهمُه إلا الخاصّةُ!!

وبالجملةُ: لا يجوزُ التلفظُ بهذه العبارات في حال الصحو[5]؛ لأنها تُوهمُ الحلولَ أو الاتحادَ؛ لقصور العبارة عَنْ بيان تلك الحاَل، وتعذّر الكشف عنها بالمقالَ؛ على ما هو شأنُ غالبِ الوجدانيّاتَ؛ إذ تقصرُ عن بيانها العباراتْ.

ولذا قال أبو هريرةَ رضي الله عنه: «حَفظتُ عن رسول الله ﷺ وعائين من العلْمِ: أما أحدُهما فبثثتُه، وأما الآخرُ فلو بثثتُه لقُطِعَ مني هذا البلعومُ»[6].

(١) أي التصريح والتلفظ بمثل هذه العبارات التي يوهم ظاهرها الحلول أو الاتحاد. كما وردت على لسان البسطامي والحلاج.

(٢) المُحْكَمُ: ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أي التخصيص والتأويل والنسخ. والصريحُ: اسم لكلام مكشوف المراد منه، بسبب كثرة الاستعمال، حقيقةً كان أو مجازًا. (التعريفات ص١٥١، ٢٣٣).

(٣) بلفظ «إثباته» في النسخة (ب).

(٤) بلفظ «الإلهية» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الألوهية» من النسخة (ب).

(٥) الصَّحو: رجوعٌ إلي الإحساس بعد الغيبة. أو رجوع العارف إلي الإحساس بعد غيبة وزوال إحساسه. والعبدُ في حال سُكره يُشاهد الحال، وفي حال صحوه يُشاهَد العلم. (التعرف ص١٣٥، ١٣٦، معجم المصطلحات الصوفية ص١٠٨، التعريفات ص١٥٠).

(٦) رواه البخاري في كتاب العلم رقم «١١٧» عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري.

ويؤيدُه: أنَّ المرادَ من قول أبي هريرة -رضي الله عنه- ما ذكرناه، لا ما ذكره زينُ العابدينَ علي بن الحسَين بن علَي[1] -رضي الله عنهم- من شعرٍ:

فَرُبَّ جوهرِ علْمٍ لو أبوح به ... لقيلَ لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحلّ رجالٌ مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا[2]

وذلك لقصور نظر العامة عَنْ فهم أسرار الشريعة المكملة[3] لظاهرها، فيتوهمون أنها زندقةٌ مخالفةٌ للشَريعة؛ ولهذا قال رسولُ الله ﷺ: «أُمرتُ[4] أنْ أُكلِّمَ الناسَ على قدْرِ عُقولِهم»[5]، ولهذا قال للجارية الخرساء: أينَ اللهُ؟ فأشارت إلى السَّماء[6]؛

---

(١) بلفظ «زين العابدين علي بن حسين بن علي» في النسخة (ب). وهو «علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو علي الأصغر، ويُكنى زين العابدين. وأما علي الأكبر فقد قتل مع الحسين، وهو الإمام الرابع من الأئمة الاثني عشر، وليس للحسين رضي الله عنه عقب إلا من ولد زين العابدين هذا. وأمّه هي بنت يَزدجرد آخر ملوك الفرس. قال عنه ابن شهاب الزهري: ما رأيت قرشيًا أفضل منه. وكان زين العابدين -رضي الله عنه- يُثني على أبي بكر وعمر وعثمان ويترحم عليهم. وتوفي سنة ٩٤هـ، وقيل ٩٢هـ، ودُفن بالبقيع وهو ابن ثمان وخمسين سنة. (انظر: الموسوعة العربية الميسرة ص٩٣٩، كشف المحجوب ١: ٢٧٨، طبقات الشعراني ١: ٢٥، وفيات الأعيان ١: ٣٢٠).

(٢) ذكر «الإمام الشعراني» هذين البيتين لزين العابدين علي، في كتابه «اليواقيت والجواهر» ص٤٦.

(٣) بلفظ «الكلمة» في نسخة الأصل، وهو تصحيف.

(٤) بلفظ «مرنا» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «أمرت» من النسخة (ب).

(٥) لم أقف عليه بهذا اللفظ في الكتب التسعة. وهو معنى قول علي -رضي الله عنه-: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يُكذب الله ورسوله؟». (رواه البخاري في كتاب العلم رقم ١٣٤).

(٦) رواه الإمام أحمد في مسند المكثرين من الصحابة: عن أبي هريرة أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية سوداء أعجمية؛ فقال: يا رسول الله: إنَّ علي عتق رقبة مؤمنة، فقال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟ فأشارت إلى السماء بإصبعها «السبابة»، فقال لها: من أنا؟ فأشارت بإصبعها إلى رسول الله ﷺ، وإلى السماء، أي أنت رسول الله. فقال: أعتقها. (رواه الإمام أحمد في مسنده رقم ٧٥٦٥، ورواه الإمام مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة عن معاوية بن الحكم السلمي رقم ٨٣٦، ورواه أبو داود في كتاب الأيمان والنذور ج٣ رقم ٣٢٨٤ أن رجلاً جاء بجارية مؤمنة، وقد ذكره السيوطي في الدر المنثور ٢: ٦١٧). يقول شارح العقيدة الواسطية لابن تيمية معلقًا على هذا الحديث: «تضمن شهادة رسول الله ﷺ بالإيمان للجارية التي اعترفت بعلوه تعالى على خلقه، فدل ذلك على أن وصف العلو من أعظم أوصاف الباري جل شأنه حيث خصه بالسؤال عنه دون بقية الأوصاف، ودل أيضًا على أنَّ الإيمان بعلوه المطلق من كل وجه هو من أعظم أصول الإيمان، فمن أنكره فقد حُرم الإيمان الصحيح». (انظر: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية ص١١٩، تأليف: محمد خليل هراس).

مع قطع النبي ﷺ بأنَّ الله تعالى مُنَزَّهٌ عَن الجهة والمكان، لعَدم اتساع فهم تلك الجارية في معرفة الصَّانع أزْيدَ من ذلك حينئذ. وبه يَحصلُ التَبرُّؤ[1] عَن الأصنام لكونها في الأرضِ، إلى[2] أن تترقى بنورِ الإيمانِ إلى معرفةِ تنزُّهه[3] عن الجهةِ والمكانِ!

ولو صدرَ عنهم في حالِ الصحو ما يُوهمُ الحلولَ أو الاتحادَ، فهو محمولٌ على التوسُّعِ والتجوُّزِ. وهم لا يرتضون التوسُّعَ في العباراتِ، والتجوّزَ في الكلماتِ إلا في ثلاثة أحوال:

أحدها: حال الفناء في الفناء في التوحيد.

الثانية: حال السُّكْر.

الثالثة: حال الأُنس والكلامِ؛ لمن أقامه اللهُ تعالى في ذلك المقامِ والحال[4]، لا لكلِّ أحد يُرشدُك إلى ما ذكرتُه: أنَّ الله تعالى لـمَّا أقامَ موسى - عليه السلام - في مقامِ الكلامِ والأُنس؛ لم يُؤاخذ بقوله: ﴿**إنْ هِيَ إلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ**﴾[5].

(١) بلفظ (التبرئ) في النسخ الثلاث.

(٢) حرف «إلى» سقط من النسخة (ب).

(٣) بلفظ «تنزهها» في نسخة الأصل -أي الأصنام- وهي تصحيف، وأثبتنا الصواب من (ب)، لتكون «الهاء» عائدة على «الذات الإلهية».

(٤) المقامُ: هو مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يُقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل. أو كما يقول الكاشاني: «هو استيفاء حقوق المراسم، فإن لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل، لم يصح له الترقي إلى ما فوقه، كما أنَّ من لم يتحقق بالقناعة، حتى يكون له ملكة، لم يصح له التوكل، وهلمّ جرًا».
والحالُ: ما يَردُ علي القلب بمحض الموهبة من غير تعمّل واجتلاب، كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو ذوق، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكًا سُمي مقامًا. يقول الجنيد: الحالُ نازلةٌ تنزلُ بالقلب ولا تدوم. (انظر: الطوسي: اللمع ص٦٥، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، معجم اصطلاحات الصوفية ص١٠٧، ٨١، كشاف اصطلاحات الفنون ص٩٤، التعريفات ص٩٤).

(٥) سورة الأعراف: ١٥٥.

ولـمَّا أقامَ يونسَ -عليه السلام- في مقام الخوف والقبْض؛ سجنَه في بطنِ الحوت لـمَّا خرجَ من[1] قومه ضجراً منهم، بغير إذن [منه تعالَى][2].

وينبغي أن يُحملَ على التوسع والتجوز، قولُ أبي يزيد[3] قدّس اللهُ روحَه! حيث قال: «انسلختُ من نفسي كما تَنسلخُ الحيَّةُ من جلْدها، فنظرتُ فإذا أنا هو»[4].

ويكون معناه: أنَّ مَن ينسلخُ[5] من شهوات نفسه وهواها وهمِّها وهمَّتها، فلا يبقى فيه متسعٌ لغير الله تعالى، ولا يكون له همٌّ ولا همةٌ سوى الله تعالى. فإذا لَم يحلَّ[6] في القلب إلا جلالُ الله تعالى وجَمالُه، حتى صارَ مستغرقًا به، [كان][7] كأنه هو، لا أنه هو حقيقةً.

وفرقٌ بين قولنا: بأنه هو هو، وبين قولنا: كأنه هو؛ كما أنَّ الشاعرَ تارةً يقولُ: كأني مَن أهوى، وتارةً يقولُ: أنا مَن أهوى. ولا خفاءَ في أنَّ الأولَ تشبيهٌ، والثاني مجازٌ حقيقتُه التشبيهُ.

وأما قولُ مَن قال: «أنا الحقُّ»: فإن كان في حال الصحو: فإما أنْ يكون معناه كقول الشاعرِ: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»؛ محمولاً[8] على المَجاز.

وإما أنْ يكون قد غَلطَ في ذلك، كماغَلطَت النصارى القائلون[9]: بأنَّ اللهَ تعالى جوهرٌ واحدٌ، ثلاثةُ أقَانيمَ، هي[10]: الوجَودُ، والعِلمُ، والحياةُ. ويُعبِّرون عنها:

(١) بلفظ «في» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ«من» من النسخة (ب).
(٢) لفظ «منه تعالى» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).
(٣) بلفظ«كما قال أبو ذر رضي الله عنه» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).
(٤) انظر أقواله كاملةً في«تذكرة الأولياء» لابن العطار ١ : ١٣٧ ـ ١٦٠ .
(٥) بلفظ «انسلخ» في النسخة (ب).
(٦) بلفظ «فلا يحل» في النسخة (ب).
(٧) سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).
(٨) بلفظ «محمولان» في نسخة الأصل، وبلفظ «محمول» في النسخة (ب) والصواب ما أثبتناه.
(٩) بلفظ «القائلين» في نسخة الأصل.
(١٠) بلفظ «هو» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «هي» من النسخة (ب).

بالآب، والابن، وروح القُدُس. ويُعْنون بالجوهر: القائم بنفسه، وبالأقنوم: الصِّفة. ويقولون[1]: إنَّ الكلمةَ -وهي أقنومُ العلم- اتحدَت بجسد المَسيح، وتذرَّعت بناسوته بطريق الامتزاج، كالخمر بالماء! وقد أخبرَ اللهُ تعالى بكفرهم، فقال: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ**﴾[2]. ولا خفاءَ -أيضًا- في أنَّ جعلَ الواحد ثلاثةً، جهالةٌ! فمن قال «أنا الحقُّ» بناءً على زعمه الاتحاد، فهو أيضًا [كافرٌ][3] مثلُهم.

وأما قولُ أبي يزيد: «سبحاني ما أعظم شأني»! إنْ صحَّ عنه:

فإما أنْ يكون جاريًا على لسانه في مَعْرِضِ الحكايةِ عن الله تعالى، كما لو سُمِعَ وهو يقول: ﴿**لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي**﴾[4].

وإما أن يكون قد شاهدَ كمالَ حظِّه من صفات القدس؛ في الترقّي بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات، وبالهمّة عن الحظوظ والشهوات؛ فأخبرَ عن قُدْس نفسه، فقال[5]: «سبحاني ورائي، عَظُمَ شأنُه تعالى بالإضافة إلي شأن عوام الخلق، فقال: ما أعظمَ شأني»؛ وهو -مع ذلك- يَعْلَمُ أنَّ قدسَه وعظَمَ شأنه بالإضافة إلى الخلق، ولا نسبة [له][6] إلى قدسِ الربِّ وعظمِ شأنه تعالى [سبحانه][7] وتقدَّس.

وإما أنْ يكون قد جرى هذا اللفظ[8] علي لسانه حالَ السُّكر وغلبات الحال عند إشراقِ أنوارِ الجلال - فإنْ جاوزت هذه التأويلات إلى الاتحاد، فذلك محالٌ قطعًا. فلا

---

(١) عند الملكانية: (أنّ الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتذرعت بناسوته بطريق الامتزاج، كالخمر بالماء). وعند النَسطورية: (بطريق الإشراق كما تشرق الشمس من كوّة علي بلور). وعند اليعقوبية: (بطريق الانقلاب لحمًا ودمًا؛ بحيث صار الإله هو المسيح). (انظر: شرح المقاصد ٣: ٤٢، راجع: الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٦٦-٢٧٠).

(٢) سورة المائدة: ٧٣.

(٣) لفظ «كافر» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٤) سورة طه: ١٤.

(٥) لفظ «فقال» سقط من النسخة (ب).

(٦) لفظ «له» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٧) لفظ«سبحانه» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٨) لفظ «هذا اللفظ» سقط من النسخة (ب).

تنظرْ إلى مناصبِ الرجالِ حتى تصدِّقَ بالمحالِ، بل ينبغي أن تعرفَ الرجالَ بالحقِّ، لا الحقَّ بالرجالِ.

[توحيدُ العوام وتوحيدُ الخواص]:

واعْلَمْ أنَّ التوحيدَ عند العامة عبارةٌ عن: نفي الألوهية عمَّا سوى الله تعالى وإثباته لله تعالى وحده - على ما هو مدلولُ كلمة التوحيد. وأمّا عند الخاصة، فهو عبارةٌ عن: اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائناتِ بحيث لَا يُشَاهَدُ إلَا وجودُ الله تعالى وحدَه، كمَا لا يُشَاهَدُ في النهارِ من الكواكبِ إلا الشمسُ وحدها[1].

وهو توحيدُ العارفينَ، الواصلينَ إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد. فإنهم لمَّا استولى[2] على قلوبهم محبةُ الله تعالى؛ أعرضوا عما سوى الله تعالى، وترقَّوْا عن المعارف الحاصلة بتعلُّق الصفاتِ، وعن ارتباط الكائنات بالصفات -أي ترقوا عَن كشف الأفعال وعن كشف الصفاتِ، إلى مشاهدةِ تجلّي أنوار الذات- فانمحى صفاتُهم وذواتُهم[3]، فلا يبقى لهمَ شعورٌ بالعلومِ والإدراكات، ولا بوجودَ الكائنات؛ ويظهرُ لهم -حينئذٍ- معنى قولهم: «كان اللهُ ولم يكن معه شيء»[4].

وحينئذٍ لا يبقي لتوحيد العامة -أعني النفي والإثبات- مجالٌ؛ لأنَّ نفي الغير إنما يكونُ عند الشعور بالغير، لا عند الغيبة والذُّهول عنه. فإن[5] اضمحلّ وجودُ ما سوى

---

(١) وهو ما يُشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين «بالفناء عن شهود السّوي»؛ وهو الذي بنى عليه «العلامة الهروي الأنصاري» كتابه «منازل السائرين». أما مدلول مصطلح «الفناء عن وجود السّوى» فهو فناءُ الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وأنه ما ثَمَّ غير. (انظر: مراتب التوحيد من كتاب الإحياء ٤: ٣٤١، ٣٤٢).

(٢) بلفظ «استولوا» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

(٣) بلفظ «ذواتهم وصفاتهم» في النسخة (ب).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣٠١٩ - بغا) من حديث عمران بن حصين مرفوعًا بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء غيره..»، وأخرجه البخاري أيضًا (٦٩٨٢ - بغا)، وابن حبان (٦١٤٢)، من حديث عمران بنحصين مرفوعًا ولكن بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله..». قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (/٢٨٩٦): قوله: «كان الله ولم يكن شيء غيره»، في الرواية الآتية في التوحيد: «ولم يكن شيء قبله»، وفي رواية غير البخاري: «ولم يكن شيء معه»، والقصة متحدة، فاقتضى ذلك أن الرواية وقعت بالمعنى. اهـ. (صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا).

(٥) بلفظ «فإذا» في النسخة (ب).

الله تعالى، كان اللهُ تعالى -عندهم- واحدًا في الوجود، كما أنه واحدٌ في الألوهية. ولاَ يُوحِّد الواحدَ أحدٌ[١]، لكونه تحصيلاً للحاصل.

فكلُّ مَنْ وَحَّدَ الواحدَ فهو جاحدٌ لكونه واحدًا، وإلا لَمَا افتقرَ إلى التوحيد[٢]؛ وإلى هذا المعنى أشارَ[٣] صاحبُ منازلَ السَّائرينَ[٤]، حيث يقول:

ما وحَّدَ الواحدَ منْ واحد	إذ كلُّ مَنْ وحّده جاحدٌ[٥]
توحيدُ مَن ينطقُ عن نعْته[٦]	عاريةٌ أبطلها الواحدُ
توحيدُه إيّاه توحيدُه	ونَعْتُ مَنْ يَنْعَته لاحدٌ[٧]

فأرادَ بقوله «إذ كلُّ[٨] مَنْ وحَّدَهُ جاحدٌ»: أنَّه جاحدٌ[٩] لكونه واحدًا في الوجود،

---

(١) لفظ «أحد» سقط من النسخة (ب).

(٢) بلفظ «إلى توحيده» في النسخة (ب).

(٣) بلفظ «يشير» في النسخة (ب).

(٤) هو «أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري. ولد«بهراة» من أعمال«خراسان» عام٣٩٦هـ، وهو حنبلي المذهب، له مصنفات قيمة مثل: كتاب ذم الكلام، وكتاب الأربعين في التوحيد، وكتاب الأربعين في السنة، بالإضافة إلى رسالته القيمة «منازل السائرين». وقد توفي في ذي الحجة عام ٤٨١هـ وله خمس وثمانون سنة، وقد شُرِّف بلقب «شيخ الإسلام». وكتابه منازل السائرين مرشد روحي ذو قيمة، يوحي بالإبداع والوعي والتحليل النفسي البارع، وعددُ شراحه فحسب يبوئه مكانة بارزة في تاريخ التصوف. ويبقى شرح«ابن القيم» من أفضل شروحه، والمسمى: «مدراج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين». وقد حاول فيه «ابن القيم» أن يغسل عن وجه«منازل السائرين«ما رآه عليه وعرفه هو فيه من وضر الصوفية. (راجع ترجمته في: الأعلام للزركلي ٤: ٢٦٧، دائرة المعارف الإسلامية ٥: ٨٣، ٨٤، وانظر: مقدمة مدارج السالكين ١: ٩ لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، محمد عبد الرحمن الطيب).

(٥) بلفظ «جاهد» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

(٦) بلفظ «عن نفسه» في النسخ الثلاث، والصواب ما أثبتناه من مدارج السالكين.

(٧) انظر: مدارج السالكين ٣: ٤٧١. ولاحد: اسم فاعل من لَحَدَ، ومُلْحد: اسم فاعل من ألْحَدَ. ويرى الشيخ السيد محمود أبو الفيض المنوفي -في كتابه التمكين في شرح منازل السائرين- أن هذه الأبيات الثلاثة مدسوسة على المؤلف، ويرى أنها من أقوال الوجودية. (انظر: كتاب التمكين في شرح منازل السائرين ص٣٥٣).

(٨) بلفظ «وكل» في النسخ الثلاث، وقد أثبتنا لفظ «إذ كل» من الأبيات.

(٩) لفظ «أنه جاحد» سقط من النسخة (ب).

ولهذا افتقرَ إلى نفي الألوهيَّة من غيرِه؛ فلولا ملاحظةُ وجودِ غيرِه لَما احتاجَ إلى هذا النفي.

وأشارَ بقوله «عَاريةٌ أبطلها الواحدُ»[1]: إلي أنَّ التوحيدَ الحقيقي الثابتَ أزلاً وأبدًا هو توحيدُ الله تعالى ذَاتَهُ. وأمَّا توحيدُ الخلْقِ فيزولُ بموتِهم وفنائهم.

وأشارَ بقوله «ونَعْتُ مَن يَنْعَتُهُ لاحدٌ»[2]: إلى أنَّ ثناءَ الله تعالى بما يليقُ بكماله وجلاله؛ إنما هو ثناءُ الله تعالى على نفسه. وأمّا ثناءُ الخلْق فإنَّه قاصرٌ عمَّا يليقُ بكمالَه وجلاله- على ما يُشيرُ إلى ذلك قولُه عليه السلام: «لا أُحْصِي ثناءً عليك أنت كما أثنيتَ علي نفسك»[3].

يُقال: ألْحَدَ[4] في دينِ الله: أي حَادَ عنه وعَدَل[5]، ولَحَدَ لغةٌ فيه[6].

فما ذكرنا هو مرادُ صاحبِ منازلِ السَّائرينَ، لا ما يقولُه بعضُ مَنْ شرحَه[7]

---

(١) يقول ابن القيم: «يعني توحيدَ الناطقين عنه عارية أبطلها الواحد. يعني: عاريةٌ مردودة، كما تسترد العواري؛ إشارة إلى أنَّ توحيدهم عاريةٌ لا ملك لهم. بل الحقُّ أعارهم إيّاه، كما يُعيرُ المُعيرُ متاعَه لغيره ينتفعُ به. ويكون ملكًا للمعير لا للمستعير». (مدارج السالكين ٣: ٤٧١، ٤٧٢).

(٢) يقول ابن القيم: «ونَعْتُ مَن ينعته لاحدٌ»: أي نعت الناعت له إلحاد، وهو عدول عما يستحقه من كمال التوحيد، ومحضُ التوحيد يأبى أن يكون للسِّوي أثرٌ ألبتة». (مدارج السالكين ٣: ٤٧٢).

(٣) جزءٌ من حديث أبي هريرةَ عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «فقدتُ رسول الله ﷺ ليلةً من الفراش، فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد، وهما منصوبتان، وهو يقول: اللهم أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك». (رواه مسلم في كتاب الصلاة رقم٧٥١، والترمذي في كتاب الدعوات رقم٣٤٥١، ٣٤٨٩، والنسائي في كتاب الطهارة رقم ١٦٩ وفي كتاب قيام الليل وتطوع النهار رقم ١١٨٨، ١٧٢٧، وابن ماجة في كتاب إقامة الصلاة والسنة بينهما رقم ١١٦٩ عن علي، وفي كتاب الدعاء عن عائشة).

(٤) يقال: ألْحَدَ السَّهمُ عن الهدف: عَدل عنه، وألْحَدَ فلان: عَدَلَ عن الحق وأدخل فيه ما ليس منه. ويقال: ألحد إليه: مال. (المعجم الوسيط ٢: ١٨٧).

(٥) بلفظ «وعدل عنه» في النسخة (ب).

(٦) فيكون اسمُ الفاعل من لَحَدَ: لاحد - كما ذُكر في البيت الأخير. ولَحَدَ (لغة) مثل ألْحَدَ.

(٧) أهم شراح كتاب منازل السائرين للهروي الأنصاري، غير ابن القيم ت ٧٥١هـ: اللخمي ت ٦٥٠هـ، والفاركاوي ت ٧٩٥هـ. وقد نشر هذه الشروح «الأب دي بوركي» ضمن منشورات المعهد العلمي الفرنسي =

[من][(١)] الوجودية الملحدينَ، وحملَ كلامَه -من أوله إلى آخره- على زندقة الوجودية الكافرينَ؛ من أنه أرادَ بكونه واحدًا: أنَّه الوجودُ المطلقُ المنبسطُ في المظاهرِ. وأعيانُ الأكوانِ خيالٌ وسرابٌ، وهي أعيانٌ ثابتةٌ في علْمِ الله تعالى لا في الخارجِ!

وقد عرفتَ أنَّ ذلك سفسطةٌ باطلةٌ، ليس بتوحيد، بل هو في الظاهر شركٌ مُفْرطٌ ليس عليه مزيدٌ، وفي الحقيقة نفي في الخارجِ[(٢)] لوجود الملك المجيد، وإلحادٌ هادمٌ لدينِ الإسلامِ، ولشرائعِ جميعِ الأنبياء عليهم الصلاةُ والسلامُ.

[هل الوجودية حلوليَّة أم اتحاديَّة؟]:

وقد يُتوهَّمُ -بناءً على عَدَمِ الشعور بمعنى الحلول والاتحاد- أنَّ الوجوديةَ حلوليةٌ واتحاديةٌ، وليس كذلك؛ إذ الحلولُ والاتحادُ إنَّما يكونُ بين موجودَيْنِ متغايرَيْنِ في الأصل. والوجوديةُ يجعلون اللهَ تعالى عَيْنَ وجود الممكنات، فلا مغايرةَ بينهما ولا اثنيْنيَّة[(٣)]. فلا يُتصورُ -حينئذ- ههنا[(٤)] تحقُّقُ الاتحاد والحلول[(٥)]؛ بل تلك[(٦)] زندقةٌ أخرى أفحشُ منهما، باطلةٌ ببداهة[(٧)] العقول؛ إذ القائلونَ بهما لا يجعلون اللهَ تعالى أمرًا اعتباريًا لا وجودَ له في الخارجِ، ولا يتفوّهونَ بهما إلا في بعضِ الأفراد.

= بالقاهرة سنة ١٩٥٤م. وقد شرحه حديثًا الأستاذ محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني -رئيس تحرير مجلة العالم الإسلامي وعميد السادة الفيضيين- وسمّاه: كتاب التمكين في شرح منازل السائرين، وطبعته دار نهضة مصر بالفجالة بالقاهرة.

(١) حرف «من» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٢) بلفظ «في الحقيقة» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «في الخارج» من النسخة (ب).

(٣) الاثنينيةُ: هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات. والاثنان هما الغيران. فالاثنينية تستلزمُ التغاير، فكلُّ اثنين غيران، كما أنَّ كلَّ غيرين اثنان اتفاقًا. (كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٢٥٧، شرح المقاصد ٣: ٣١٢).

(٤) لفظ «ههنا» سقط من النسخة (ب).

(٥) بلفظ «تحقق الحلول والاتحاد» في النسخة (ب).

(٦) أي ادعاء أصحاب وحدة الوجود بأنَّ الله تعالى عيْنُ وجود الممكنات.

(٧) بلفظ «ببديهة» في النسخة (ب).

وهؤلاء يجعلونَ اللهَ تعالى أمرًا اعتباريًا لا وجودَ له في الخارجِ، ثم يجعلونَه وجودَ جميعِ الأشياء -حتى وجودَ القاذورات- سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمونَ والجاحدونَ علوًا كبيرًا! ويعتقدون أنَّه غيرُ موجِد لوجود الكائنات؛ فلا خَلْقَ ولا إيجادَ لا للأرضِ ولا للسَّماوات، ولا لما بينهما من الكائنات!!

[تحديدُ المفاهيم التي تناقِضُ الإيمانَ]:

وَاعْلَمْ أنَّ الكافرَ: اسمٌ لِمَنْ لا إيمانَ له. فإنْ أظهرَ الإيمانَ من غير اعتراف بنبوة النبي عليه السلامُ: خُصَّ باسم المنافق دون الزنديق[1]؛ لأنَّ اللهَ تعالى لم يُسمِّ الَّذين نافقوا في عَهْدِ رسول الله ﷺ زنادقةً، وإنَّما سَمَّاهم: منافقينَ.

فدروزُ الشام[2] -على ما شهد به كُتُبُهم الملعونةُ- إنَّما يُظهرونَ الإيمانَ، ولا يعترفونَ بنبوة النبي ﷺ؛ فهم إباحيّونَ منافقونَ، لا زنادقةٌ؛ على ما يُتوهم ذلك، لعدمِ التفرقة بين المنافق والزنديق.

---

(١) بلفظ «دون زندقة» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الزنديق» من النسخة (ب).

(٢) الدروز: «طائفةٌ من غُلاة الإسماعيلية الذين ألّهوا الحاكم متأثرين بالفكر الفارسي القائم على تقديس الملوك. وقد ظهرت هذه الطائفة في أوائل القرن الخامس الهجري على أيدي أشهر دعاتهم، وهم: محمد بن إسماعيل أنوشتكين البخاري الدرزي، حمزة بن علي الزوزني، الحسين بن حيدره الفرغاني؛ المعروف بالأخرم.

وقد نُسب إلى «حمزة بن علي الزوزني»، تأليف مصحف يحاكي به القرآن الكريم، ويدعو فيه إلى المذهب الدرزي. وفي هذا المصحف ألفاظ كثيرة كُتبت باللغة العربية وهي غير معروفة، ويرونْها من الأسرار التي لا يبوحون بها لأحد!

وأهمّ عقائد الدروز: ألوهية الحاكم، القول بالتناسخ، إنكار القيامة، إنكارهم للتكاليف، عداوتهم للأنبياء.. هذا، وما زالت هذه الطائفة موجودة ببلاد الشام بنسبة كبيرة؛ حيث يبلغ عددهم في فلسطين (١٢٠ ألفًا)، وفي لبنان (٩٠ ألفًا)، وفي الجولان السُّورية (جميع سكان الجولان المحتلة) ١٧ ألفًا، وبنسب قليلة في بلدان أخرى. وللدروز صلةٌ بالكيان الصهيوني منذ عام ١٩٣٠م..».

(لمزيد من التفاصيل انظر: تاريخ الإسلام السياسي ٤: ٢٤٧ وما بعدها، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وموقف الإسلام منها ١: ٤٤٩ وما بعدها د. غالب بن علي عواجي، وانظر: مجلة البيان- العدد (١٧٢) مارس ٢٠٠٢م، السنة السادسة عشر، مقال ص١١٤ بعنوان: السهم الدرزي في ظهر العرب للأستاذ/ أمير سعد. والمجلة تصدر عن المنتدى الإسلامي).

وإنْ طرأ كُفْرُه بعد الإيمان: خُصَّ باسمِ المرتدِّ؛ لرجوعه عَن الإيمان. وإنْ قال بإلهين أو أكثر: خُصَّ باسمِ الـمُشْرِك؛ لإثباته الشريكَ في الألوهية.

وإنْ كان مُتَدَيِّنًا ببعضِ الأديان والكتب المنْسُوخَة: خُصَّ باسمِ الكتابيِّ؛ كاليهود والنصارى. وإنْ كان يقولُ بقِدَم الدَّهْر واستناد الحوادث إليه: خُصَّ باسم الدَّهْرِيِّ. وإنْ كان لا يثبتُ الصانعَ: خُصَّ باسم المعَطِّل[1]. وإنْ كان -مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ وإظهار[2] شعائر الإسلام- يُبطنُ عقائدَ هي كفرٌ بالاتفاق: خُصَّ باسم الزنديق؛ وهو في الأصلِ منسوبٌ إلي «زَند»[3]؛ اسم كتاب أظهره مَزْدَك[4] في أيامِ قُبَّاذ[5]؛ وزعمَ أنه تأويلُ كتابِ المجوس، الذي جاءَ به زرادشت[6]؛ الذي يزعمونَ أنه نبيُّهم. وإنْ كان -مع تبطُّنِ تلك العقائد[7] الباطلة- يَسْتحلُّ الفروجَ المحرَّمةَ، وسائرَ المحرمات؛ بتأويلاتٍ فاسدةٍ -كما يفعله الباطنيةُ والوجوديةُ- خُصَّ باسم المُلْحِد.

---

(١) بلفظ «اسم المعطلة» في الأصل، وقد أثبتنا لفظ «باسم المعطل» من شرح المقاصد ٣ : ٤٧٠ .

(٢) بلفظ «وإظهاره» في النسخة (ب).

(٣) بلفظ «زنده» في نسخة الأصل، والصواب «زند»، وهو ليس من وضع «مزدك»، وإنما هو شرح زرادشت لكتابه المسمى: أفستا.

(٤) مَزْدَك: ظهر في زمن «قُبَّاذ» أحد ملوك الفرس من الأكاسرة، سنة ٤٨٧م، وقد ادعى النبوة وتبعه «قباذ».

يقول عنه «الشهرستاني»: «أحلّ النساء، وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيهما».

وقد قتله «شروان بن قباذ» هو وأتباعَه. (الملل والنحل ١ : ٢٩٥ وما بعدها).

(٥) قُبَّاذ: أحد ملوك فارس، وقد تبع «مَزْدَك» في دعوته. (صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١٣ : ٢٩٨).

(٦) زَرادشْت: ولد سنة (٦٦٠ق.م)، وزعم الفرس أنه نبي، وقد ظهر في زمن «كيستاسف السابع»، وقد ادعى النبوة، وقال بوحدانية الله تعالى، وأن الخير والشر حصلا من امتزاج النور والظلمة، وقد أتى بكتاب اسمه «أفستا» أو «الأيستا». وعمل زرادشت شرحًا له سماه «الزند» ومعناه عندهم: «ترجمة كلام الرب»، ثم عمل شرحًا «للزند» سماه: «بادزنده». وقد توفي حوالي عام ٥٨٣ق.م. (راجع: الملل والنحل ١ : ٢٨١ وما بعدها، تاريخ ابن خلدون ٢ : ١٨٥ وما بعدها).

(٧) بلفظ «القاعدة» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

فالزِّنديقُ[1] -في عرفِ الشَّرعِ- اسمٌ لِما عرَفتَ، لا لكلِّ مَن صدرَ عنه فعلٌ أو قولٌ يُوجبُ الكُفْرَ؛ علي ما هو متعارفُ أهلِ عصرِنا؛ فإنهم يسمّونَ كلَّ مَن[2] صَدَرَ عنه فعلٌ أو قولٌ يُوجبُ الكفرَ زنديقًا، ويحكمونَ بعدمِ جوازِ استتابته، ويقطعونَ بوجوبِ قتله وعدمِ قبولِ توبته!

ولا خفاءَ في أنَّهُ في حُكمِ الشرعِ من المرتدِّينَ، وأنَّه ممَّنْ تجبُ استتابتُهُ؛ فإذا تاب[3] تُقْبل توبتُه في شريعة سيد المرسلينَ، ولا يَحلُّ سفكُ دَمه حينئذٍ؛ لأنه قد صارَ -بالتوبة- مِن جُملة المؤمنين[4].

وليت شعري! لو كان كلُّ مَنْ صدرَ عنه فعلٌ أو قولٌ يُوجبُ الكفرَ زنديقًا، فمن الذي سمّاه الشرعُ مُرْتدًا[5] وأوجبَ استتابته، وقبل[6] توبتَه، وحكَم بأنه صارَ بعد التوبة من المؤمنينَ؛ والذين مَنْ قتلَ واحدًا منهم مُتعمِّدًا: ﴿ **فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا** ﴾[7].

---

(١) بلفظ «والزنديق» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «فالزنديق» من النسخة (ب).

(٢) بلفظ «يسمون كل مؤمن» في نسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب).

(٣) بلفظ «فإنه إذا تاب» في النسخة (ب).

(٤) انظر تفاصيل ذلك في شرح المقاصد ٣ : ٤٥٩ وما بعدها.

(٥) الرِّدّةُ: (لغة) الرجوعُ عن الأمر السابق فعله، تقول: ارتدَّ عن سفره، أي رجع عنه. (وفي الشرع): الرجوع إلى الكفر بعد الإيمان. وحكمُ المرتدِّ هو القتل؛ لقول الرسول ﷺ فيما أخرجه البخاري ومسلم: «لا يَحلُّ دمُ امرئ مسلمٍ يَشْهدُ أن لا إله إلا الله وأنّ محمدًا رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيّب الزّاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة». (انظر: الأستاذ/ حسن الهضيبي: كتاب دعاة لا قضاة، ص٧٨ وما بعدها، ط دار التوزيع والنشر الإسلامية بدون تاريخ، وانظر: «الأصل العشرون» من كتاب نظرات في رسالة التعاليم للأستاذ حسن البنا ص١٥٥، إعداد محمد عبد الله الخطيب، ومحمد عبد الحليم حامد).

(٦) بلفظ «وقبول» في النسخة (ب).

(٧) سورة النساء: ٩٣، وقد ذكر المؤلف نهاية الآية بقوله: «وأعدَّ له عذابًا أليمًا» وهو خطأ، وقد أثبتنا الصواب.

[الردُّ على ابن عربي في زعمه أنَّ فرعونَ ماتَ على الإيمان]:

ثم [اعلمْ] (١) أنَّ صاحبَ الفصوص قد زادَ على ما سبقَ من الزندقة والضلالة، ضغثًا على إبّالة(٢)، فقالَ: «خرجَ فرعونُ من الدنيا طاهرًا مطهرًا»(٣)!

وذلك إنكارٌ لما ثبتَ أنّه ماتَ على الكفر؛ بالنصوص القاطعة(٤)، المذكورة في اثنتين وعشرينَ سورةً من القرآن(٥)، وبإجماعَ الأمة في كلِّ عصر(٦) وزمان؛ على أنَّه في ذلك الكفر الشنيع اللاحقِ مناقضٌ لكفره الفظيعِ السَّابق: «بأنَّ كلَّ مَن ادَّعى الألوهيّة فهو صادقٌ في دعواه»!

فمتى كان فرعونُ -بزعْمه- كافرًا(٧)، حتى يُقالَ إنه بكلمة التوحيد- حالَ الغرق- خَرَجَ من الدنيا طاهرًا ومطهَّرًا؟!!

وقد استدلَّ على ذلك الضِّغث بما لو كان له أدنى شعور وإلمام بخواصِّ تراكيب الكلام، وتصديق بقواعد دين الإسلام؛ لعَرَفَ أنه حُجَّةٌ عليه لا له؛ وهو قولُه تعالى: ﴿**حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾(٨).

---

(١) لفظ «اعلم» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٢) ضغثٌ على إبّالة: يُضربُ مثلاً للرجل يُحمِّلُ صاحبه المكروه، ثم يزيده منه.
والإبّالةُ: الحُزْمة من الحطب. والضغثُ: الجُرزَةُ التي فوقها، يجعلها الحطّاب لنفسه، والجُرزة والحُزْمة واحد. (انظر: أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال ٢: ٦ مَثَل رقم ١١٧٢).

(٣) بلفظ «طاهرًا ومطهرًا» في النسخة (ب). انظر «الفص الموسوي» حيث يقول ابن عربي: «فقالت - أي امرأة فرعون - لفرعون في حق موسى إنه «قرة عين لي ولك». فبه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا؛ وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق. فقبضه طاهرًا مطهرًا ليس فيه شيء من الخبث؛ لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام. والإسلامُ يُجبُّ ما قبله. وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحدٌ من رحمته، ﴿**إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**﴾.
فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر إلى الإيمان». (فصوص الحكم ص ٢٠١).

(٤) بلفظ «الناطقة» في النسخة (ب).

(٥) قد ذكرهم المؤلف بعد ذلك عند تفنيده لهذه الدعوى.

(٦) بلفظ «كل مصير» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

(٧) أي بالمعنى الاصطلاحي للكفر. وسيأتي تفصيلُ القول في حكم «الإيمان حال اليأس ومعاينة العذاب».

(٨) سورة يونس: ٩٠، وقد أخطأ الناسخ في بداية الآية، حيث كتبها بلفظ «فلما أدركه الغرق».

فزعمَ -لفساد فهمه القاصر عن معنى الكلام، وإلحاده في عقائد الإسلام- أنَّ كوْنَ فرعون من المغرقينَ لا يدُلُّ على عَدَم قبول إيمانه. وأنَّ الإيمانَ حالَ اليأس -وهو حالُ معاينة العذاب- مقبولٌ؛ لكنه [إنما ينفعُ في رفع عذاب الآخرة، ولا ينفعُ في دفع عذابِ الدنيا، إلا لقوم يونسَ عليه السلامُ] [١]! متمسكًا في ذلك بما لو عرَف إجماعَ المفسرينَ، وقواعدَ الدين؛ لعرفَ أيضًا أنه حُجّةٌ عليه لا له، وهو قولُه تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ** ﴾ [٢].

فزعمَ - بناءً على جَهْله بتفسير القرآن، وإلحاده في آيات الملك الديّان - أنَّ قومَ يونسَ - عليه السلامُ - آمنوا حالَ معاينةَ العذابَ، فقَبلَ اللهُ تعالى إيمانَهم، ورفَعَ عنهم عذابَ الآخرة، وخصَّهم بكشف عذابِ الدنيا أيضًا [٣]؛ فيكون إيمانُ فرعونَ أيضًا حالَ معاينة

(١) ورد بنسخة الأصل: «إنما ينفع في دفع عذاب الدنيا إلا لقوم يونس..»، والمعنى غير مستقيم، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب). يقول ابن عربي في «الفص الموسوي»: «.. وأما قوله: «فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده». إلا قومَ يونس، فلم يدل على أنه لا ينفعهم فيالآخرة لقوله في الاستثناء «إلا قوم يونس». فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه. هذا إن كان أمره أمر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة. وقرينة الحال تعطي أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف المحتضر حتى لا يلحق به. فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة، فكان كما تيقن لكن على غير الصورة التي أراد. فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجي بدنه كما قال تعالى: ﴿ **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً** ﴾؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب. فظهر بالصورة المعهودة ميتًا ليُعلم أنه هو. فقد عمّته النجاة حسًا ومعنى. ومن حقّت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كلُّ آية حتى يروا العذاب الأليم، أي يذاقوا العذاب الأخروي. فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن. ثم إنا نقول بعد ذلك: «والأمر فيه إلى الله، لما استقرّ في نفوس عامة الخلق من شقائه، وما لهم نصٌّ في ذلك يستندون إليه». (فصوص الحكم ص٢١١، ٢١٢).

(٢) سورة يونس: ٩٨، وقد أخطأ الناسخ وذكر لفظ «العذاب الخزي» بدلاً من «عذاب الخزي» في نسخة الأصل.

(٣) بلفظ «أيضًا ورفع» في نسخة الأصل، وقد حذفنا لفظ «ورفع»؛ لأن لفظ «الكشف» هو الذي ورد بالآية وليس لفظ «الرفع».

العذابَ ـ وهو الغرقُ ـ مقبولاً نافعًا في دفع عذاب الآخرة، لا في دفع[1] عذابِ الدنيا؛ وهو الغَرقُ؛ لأنَّ كشفَ عذابِ الدنيا مختصٌّ بقومِ يونسَ عليه السلامُ!

وحَمَلَ قولَه تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾[2]، على عَدَمِ النفعِ في الدنيا فقط[3]، لا عدم النفع في الدنيا والآخرة جميعًا؛ على ما دلّت عليه النصوصُ القاطعةُ، وانعقدَ عليه إجماعُ الأمة -وهو مذهبُ أهل السُّنة[4]- ودلَّ [عليه][5] سياقُ هذه الآية أيضًا، وهو قوله تعالى: ﴿سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾[6].

وقال صاحبُ الكشَّاف[7]: «هنالك للمكان، استُعيرَ هنا للزمان. أي: وخسروا وقتَ رؤيةِ البأسِ؛ وهو شدّةُ العذاب».

والمعنى: أنَّ عدمَ قبولِ الإيمانِ حالَ البأسِ[8] -أي حال معاينةِ العذاب- سُنّةٌ الله مطَّردةٌ في كلِّ الأممِ.

---

(١) بلفظ «رفع» في النسخة (ب). (٢)سورة غافر: ٨٥.

(٣) بلفظ «قط» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «فقط» من النسخة (ب).

(٤) أهلُ السنة: مصطلحٌ أطلقه علماء الكلام على «الأشعرية والماتريدية»، للتفرقة بينهما وبين الفرق الإسلامية الأخرى.

والملاحظُ أنّ أتباع «أبي الحسن الأشعري» منتشرون في أكثر الأقطار الإسلامية، لاسيما مصر، وأنّ أتباع «أبي منصور الماتريدي» أقلّ شهرة؛ ويكاد يقتصر انتشارهم في دول ما وراء النهر فقط.

(٥) لفظ «عليه» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٦) سورة غافر: ٨٥ تكملة الآية السابقة، وتسمى سورة المؤمن.

(٧) كتابُ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل ووجوه التأويل للزمخشري. وصاحب الكشاف: هو «الإمام أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري. وُلد يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة ٤٦٧ هـ «بزمخشر» إحدى قرى خوارزم، وتوفي ليلة » عرفة «سنة ٥٣٨ هـ «بجرجانية خوارزم» بعد رجوعه من مكة. وقد رثاه بعضهم بأبيات منها: «فأرض مكة تذري الدمعَ مقلتُها حزَنًا لفرقة جار الله محمود».

وقد خلّف لنا مؤلفات كثيرة في التفسير والنحو واللغة والبيان، من أهمها «الكشّاف».

والملاحظ أن المؤلف يستشهد بكلام الزمخشري - المعتزلي- ليثبت أن الكل ـ أهل السنة والمعتزلة ـ متفقون على ذلك.

(٨) يستخدم المؤلف لفظ البأس ـ بالباء ـ مرةً، ويكون معناه: شدة العذاب، ومرة أخرى يستخدم لفظ اليأس - بالياء- للدلالة على معاينة نزول العذاب، واليأس من النجاة.

ولهذا جعلَ اللهُ تعالى المتلفظين[1] بكلمة الإيمان حالَ البأس من الخاسرينَ، وسمّاهم: كافرين. فكيف يُتَوهَّمُ أنهم صاروا - بذلك - مؤمنين؟!

ثمَّ إنه لا يخفى على الواقفين على تفسير القرآن [أنَّ][2] معنى قوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا** ﴾[3] على ما أجمعَ عليه المفسرونَ - هو أنه: هَلاَّ كانت قريةٌ من القرى التي أهلكناها، ثابتْ عن الكفر، وأخلصت الإيمانَ قبلَ معاينة العذاب وفوات وقت التكليف، ولم تؤخر [الإيمان][4] كما أخَّرَ فرعونُ إلى أنْ أُخذَ بمخْنَقه[5]! فنفَعها إيمانُهَا؛ بأنْ يقبلَه منها؛ لوجوده في وقت الاختيار.

لكن قومُ يونسَ لمّا آمنوا في حال الاختيار - لأنهم آمنوا عند معاينة علامات نزول العذاب، لا عند معاينة نزول العذاب كفرعونَ - قَبلْنا إيمانَهم، وكشفنا عنهم عذابَ الخزْي في الحياة الدنيا. ولَمْ يُقبلْ من فرعونَ؛ لأنَّ إيمانَه كان حالَ البأس ومعاينة العَذاب؛ ولهذا لَم ينكشفْ عنه عَذابُ الدنيا أيضًا؛ لتلازمهما في ذلك بحكم السُّنَّة الإلهيَّةَ نزولاً: إذا استمرَّ الكفرةُ على العناد، واندفاعًا: إذا تابوا قَبل فوات وقت الاختيار وأظهروا الانقياد[6].

فالاستثناءُ -أعني قوله تعالى: ﴿ **إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ** ﴾- منقطعٌ، بمعنى: لكنْ.

رُوي أنَّ يونسَ - عليه السلام - بُعثَ إلى نينوى من أرضِ الموصلِ، فكذَّبوه،

(١) بلفظ «المتفلظين» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وبلفظ «ولهذا جعل المتلفظون بكلمة . . » في النسخة (ب).

(٢) حرف «أن» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٣) سورة يونس: ٩٨.

(٤) لفظ «الإيمان» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب) بلفظ «الإيمان إليها».

(٥) بلفظ «إلى أن يأخذ بمخنقة» في نسخة الأصل، وبلفظ «إلى أن أخذ بمخنقه» في النسخة (ب)، وقد أثبتنا لفظ «إلى أن أخذ بمخنقه» بالهاء، ليستقيم المعنى . أي أخذ من رقبته! والمخنقةُ: القلادة التي في العنق، وما يختنق به.

(٦) أي أنَّ السنة الإلهية اقتضت نزول العذاب إذا استمرّ الكفارُ على كفرهم وعنادهم، واقتضت كذلك دفعَ العذابِ إذا هم تابوا وآمنوا في الدنيا وقت الاختيار.

[فذهبَ][(١)] عنهم مُغاضبًا، وقال لقومه: إنَّ أجلَكم أربعونَ ليلةً. فقالوا: إنْ رأينا أسبابَ الهلاك آمنّا بك! فلمّا مضتْ خمسٌ وثلاثونَ ليلةً، أغامت السَّماءُ غيمًا أسودَ هائلاً، يُدَخِّنُ دُخانًا شديدًا، ثم بُسطَ حتى يُغَشِّي مدينتَهم ويُسوِّدَ سُطوحَهم. فلبسوا المُسُوحَ، وبرزوا إلى الصَّعيد بأنفسهم وصبيانهم ودَوابِّهم، وفرَّقوا بين النساء والصبيان، وبين الدَّواب وأولادها. فحنَّ بعضُهم إلى بعض، وعلَت الأصواتُ والعَجيج[(٢)]، وأظهروا الإيمانَ والتوبةَ، وتضرَّعوا إلى الله تعالى؛ فرحمَهم وكشفَ عنهم ذلك. وكان في عاشوراء[(٣)] يومَ الجمعة. وقيلَ: خرجوا إلى شيخٍ من بقيّة علمائهم، فقالوا: قد نزلَ بنا العذابُ، فماذا ترى؟ فقال لهم: قولوا: يا حيّ حين لا حَيّ، ويا حيّ يُحيي [الموتى]، [ويا حيّ][(٤)] لا إلهَ إلا أنت. فقالوا ذلك فكُشفَ عنهم.

---

(١) لفظ «ذهب» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٢) بلفظ «الضجيج» في النسخة (ب)، والعجيج: هو رفع الصوت. (المعجم الوسيط ٢: ٥٨٤).

(٣) عاشوراء: هو يوم العاشر من المحرّم. ويوم عاشوراء له فضيلة عظيمة وحرمة قديمة، وصومه لفضله كان معروفًا بين الأنبياء -عليهم السلام- وكان للنبي ﷺ في صيامه أربع حالات كما يقول «ابن رجب الحنبلي»:

الحالة الأولى: أنه كان يصومه بمكة ولا يأمر الناس بالصوم؛ لقوله ﷺ: «**مَن شاء فليصم، ومن شاء فليفطر**» رواه البخاري.

الحالة الثانية: أن النبي ﷺ لما قدم المدينة ورأى صيام أهل الكتاب له وتعظيمهم له، صامه، وأكد عليه لحديث ابن عباس: « قدم رسول الله ﷺ المدينة فوجد اليهود صيامًا يوم عاشوراء، فقال رسول الله ﷺ: «**ما هذا اليوم الذي تصومونه**؟ قالوا: هذا يوم عظيم أنجى الله فيه موسى وقومه، وأغرق فرعون وقومه، فصامه موسى شكرًا، فنحن نصومه. فقال رسول الله ﷺ: **فنحن أحق وأولى بموسى منكم، فصامه رسول الله ﷺ وأمر بصيامه**» رواه البخاري.

الحالة الثالثة: أنه لما فُرض صيام شهر رمضان، ترك النبيّ ﷺ أمر أصحابه بصيام يوم عاشوراء وتأكيده فيه.

الحالة الرابعة: أن النبي ﷺ عزم في آخر عمره على ألا يصومه مفردًا، بل يضم إليه يومًا آخر مخالفة لأهل الكتاب في صيامه، فقال: «**لئن بقيت إلى قابل لأصومن التاسع**» رواه مسلم. (راجع: ابن رجب: لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، ص٨١ - ٨٩ بتصرف، تحقيق عماد زكي البارودي).

(٤) لفظ «ويا حي» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

وعن الفضيل بن عياض[1]، قالوا: اللهم إنَّ ذنوبَنا قد عَظُمت وجَلَّت، وأنت أعظمُ منها وأجلُّ. افعلَ بنا ما أنتَ أهله، ولا تفعل بنا ما نحن أهله[2].

فقد ظَهرَ - بما أجمعَ عليه المفسرونَ أنَّ قياسَ قبول إيمان فرعونَ، على قبول إيمان قوم يونسَ عليه السلامُ، قياسٌ باطلٌ. وكذا الاستدلال بهذه الآية على أنَّ الإيمانَ حالةَ اليأسِ ومعاينة العذابِ، مقبولٌ، قياسٌ باطلٌ قطعًا أيضًا.

وكذا لا يخفى على أجلاف العرب من الرِّعاء[3]، فضلاً عن العلماء والبلغاء[4]، أنَّ قولَه تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾[5]؛ مَسُوقٌ لبيان[6] عَدَمِ [قبول][7] إيمانِ فرعون؛ على ما يدلُّ عليه عدّة أمور تشتملُ عليها هذه الآية الكريمة:

الأول: الإخبارُ بأنَّ صدورَ هذا القول عنه، إنما كان حالَ معاينة البأس والعذاب؛ وهو الإغراقُ. وإيمانُ حال البأسِ غيرُ مقبول باتفاق المسلمينَ؛ لقولهَ تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا

---

(١) بلفظ «فضيل بن عياض» في نسخة الأصل، وهو «أبو الفضل بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض اليحصبي، الإمام العلامة، ويكنى أبا الفضل، أندلسي الأصل. ولد في شعبان عام ٤٩٦هـ، وكان عالمًا بالحديث واللغة وله تصانيف عديدة منها: الشفا بتعريف حقوق المصطفى. توفي في شهر رمضان عام ٥٤٤هـ».

(٢) أورد ذلك كلٌّ من: الإمام الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ٨: ٤٤٩، والإمام الألوسي في تفسيره روح المعاني ١١: ١٩٢، ١٩٣، والإمام الطبري في تفسيره جامع البيان ١١: ١١٧، والإمام الزمخشري، الكشاف ٢: ٣٧١، ٣٧٢.

(٣) أجلافُ: جمع جِلْف؛ وهو الكزّ الغليظ الجافي، أو هو الأحمق.
والرِّعاءُ: جمع رَاعي؛ وهو من يحفظ الماشية ويرعاها. وكلُّ من وَلي أمرًا بالحفظ والسياسة، كذلك الملك، والأمير، والحاكم. وجمع (راعي): رعاةٌ، ورعيانٌ، ورعاءٌ. (المعجمَ الوسيط ١: ١٣٠، ٣٥٦). والمعني: أي لا يخفى على عامة الناس فضلاً عن علمائهم..

(٤) بلفظ «البلغاء والعلماء» في النسخة (ب).

(٥) سورة يونس: ٩٠.

(٦) بلفظ «لبيانها» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «لبيان» من النسخة (ب).

(٧) لفظ «قبول» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٨) سورة غافر: ٨٥.

لَهُ من قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لا تُنصَرُونَ (٥٤) وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لا تَشْعُرُونَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٥٧) أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (٥٨) بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾[٢].

الثاني: الإخبارُ عنه بأنه قال: ﴿آمَنتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾، كما أخبرَ عن غيره من الكفار -عن قولهم غير النافع[٣]- معقبًا بالردِّ والإنكار، بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ (٨٤) فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٥]، لا الإخبار عنه بأنه آمنَ، كما أخبرَ عن قومِ يونسَ -عليه السلامُ- بقوله تعالى: ﴿لَمَّا آمَنُوا﴾؛ إشارةً إلى أنَّ الصادرَ عن اللعينِ في هذه الحال مجرَّدُ القول باللسان دون الإيمان.

وأمّا الإخبارُ عن سَحَرَة فرعونَ، بقوله تعالى: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (١٢١) رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾[٦]؛ وإن كان بلفظ: ﴿قَالُوا﴾، لكنه لم يُعْقبه بالردِّ والإنكار، بل أثنى عليهم بقوله تعالى: ﴿قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٧٢) إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾[٧].

الثالث: تعقيبُ هذا القول، بقوله تعالى: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ

(١) سورة الزمر: ٥٤، ٥٥.

(٢) سورة الزمر: ٥٨، ٥٩.

(٣) بلفظ «الغير النافع» في النسخ الثلاث، وقد أثبتنا الأصوب.

(٤) سورة غافر: ٨٤، ٨٥.

(٥) سورة البقرة: ١٤، ١٥.

(٦) سورة الأعراف: ١٢١، ١٢٢.

(٧) سورة طه: ٧٢، ٧٣.

الْمُفْسِدِينَ﴾(1)؛ الداخل عليه همزة الإنكار بقرينة السابق والسِّياق. وغيرهما من [الآيات](2) الدالة(3) على أنه في الآخرة من الكافرينَ. أي: أتؤمن الساعةَ - في وقت اضطرارك - حين أدركك الغرقُ وآيستَ من نفسك؟!

الرابعُ: تعقيبُ ذلك الإنكار، بالذّمِّ بما سبقَ من عصيانه وكونه من المفسدينَ.

فلولا أنّه ماتَ على الكفرِ لـما ذَمّه اللهُ تعالى بذلك(4)؛ لأنَّ اللهَ تعالى بعد الإيمان يَغْفِرُ ما سلفَ من الكفرِ والعصيانِ.

الخامسُ: تعقيبُ ذلك الإنكار والذَّمِّ، بما بلغَ في توضيحه الغايةَ؛ بجعله ـ بعد الهلاك ـ لمَن خَلْفَه آيةً وعبرةً يعتبر بها الأممُ، فلا يجترئُونَ(5) على الله تعالى -مثلَ ما اجترأ عليه- إذا سمعوا بهلاكه وهوانه على الله تعالى.

قال صاحبُ الكشاف: «كرَّر المخذولُ المعنى الواحدَ ثلاثَ مرات في ثلاث عبارات؛ يعني قولَه: ﴿**آمَنتُ**﴾، وقوله: ﴿**لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ**﴾، وقوله: ﴿**وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾؛ حرصًا على القبول، فلم(6) يُقْبلْ منه حين أخطأ وقتَه، وقال [حين](7) لم يبقَ له اختيارٌ قط، وكانت المرةُ الواحدةُ كافيةً في حالِ الاختيارِ وعند بقاء وقتِ التكليف»(8).

---

(1) سورة يونس: ٩١.

(2) لفظ «الآيات» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(3) بلفظ «للداخلة» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا لفظ «الدالة» من النسخة (ب).

(٤) بلفظ «بعد ذلك» في النسخة (ب).

(٥) بلفظ «يجترؤن» في جميع النسخ. والصواب ما صححناه؛ لأن الهمزة سبقتها كسرة، مثل: يستهزئون، بريئون.

(٦) بلفظ «فلن» في نسخة الأصل، وأثبتنالفظ «فلم» من النسخة (ب).

(٧) لفظ «حين» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب)، وبلفظ «بعدما» في النسخة (جـ).

(٨) انظر: الكشاف للزمخشري: ٢: ٣٦٧، وتفسيره للآية: ٩٠ من سورة يونس.

وقد ذكر الإمامُ الرازيُّ(١) -في تفسير الكبير(٢)- لعدم قبول إيمانه، وجوهًا أخر(٣): قيل(٤): [إنما](٥) لم يُقبلْ إيمانُه لأنه إنما ذكر هذه الكلمةَ ليتوسلَ بها إلى دفع البليّات(٦) الحاضرة والمحَن(٧) الناجزة، كما قال اللهُ تعالى: ﴿**لئن كشفتَ عنَّا الرِّجْزَ لنُؤْمننَّ لَكَ ولنُرسِلَنَّ معكَ بَنِي إسرَائيلَ ﴿١٣٤﴾ فلمَّا كَشَفْنَا عنْهُمُ الرِّجْزَ إلَىٰ أجلٍ هُم بَالغُوهُ إذَا هُمْ يَنكُثُونَ**﴾(٨) فما كان -إذن- مقصودَه من هذه الكلمة الإقرارُ بوحدانية الله تعالى، لأنه [كان](٩) دهْريًا.

وقيل(١٠): لأنَّ إيمانه كان مبنيًا علي محض التقليد. ألا ترى أنه قال: ﴿**لا إلَهَ إلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إسْرَائِيلَ**﴾؛ فكأنه اعترفَ بأنه لا يعرفُ اللهَ تعالى، إلاَّ أنه سَمِعَ مِن بني إسرائيلَ أنهم أقرّوا بوجودِه! ومِثلُ هذا التقليدِ المحضِ لا ينفعُ في الإيمان.

وقيل(١١): لأنَّ الإيمانَ إنما يتمُّ بالإقرار بوحدانية الله تعالى، [والإقرار بنبوة موسى صلوات الله على نبيه وعليه. وهو وإن أقرَّ بوحدانيةَ اللهَ تعالى](١٢)، لكنه لم يُقرَّ بنبوةِ موسى عليه السلامُ، فلذلك لم يُقبل.

---

(١) هو «محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التميمي البكري الطبرستاني الرازي، فخر الدين، المعروف بابن الخطيب الشافعي الفقيه. ولد «بالري» سنة ٥٤٣هـ، وتوفي «بهراة» سنة ٦٠٦هـ، وله تصانيف كثيرة.

(٢) تفسير الكبير، يسمى: «مفاتيح الغيب».

(٣) ذكر الإمام الرازي «سبعة وجوه» لعدم قبول إيمان فرعون. (انظر: مفاتيح الغيب ٨: ٤٣٦، ٤٣٧).

(٤) الوجه الأول لعدم قبول إيمان فرعون.

(٥) لفظ «إنما» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «البليّة» في النسخة (ب) وكذلك في تفسير الرازي ٨: ٤٣٦.

(٧) بلفظ » المحنة» في النسخة (ب)، وكذلك في تفسير الرازي ٨: ٤٣٦.

(٨) سورة الأعراف: ١٣٤، ١٣٥، أُدرج لفظ «يقولون» في بداية الآية، في نسخة الأصل.

(٩) لفظ «كان» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(١٠) الوجه الثاني لعدم قبول إيمان فرعون.

(١١) الوجه الثالث لعدم قبول إيمان فرعون.

(١٢) هذه العبارة [...] سقطت من نسخة الأصل، مثبتة في (ب)، وكذلك في تفسير الرازي ٨: ٤٣٧.

وقيل[1]: لأنَّ أكثرَ اليهود كانت قلوبهم مائلةً إلى التشبيه والتجسيم؛ ولهذا اشتغلوا بعبادة العجلِ لظنِّهم أنّ اللهَ تعالى في ذلك العجل!! ولمَّا قال: ﴿آمنتُ أنَّهُ لا إلَهَ إلاَّ الَّذي آمَنَتْ به بَنُو إسْرَائِيلَ﴾، ولم يَقل: إلا الذي آمن [به][2] موسى -عليه السلام- وهارون -عليه السلام-، كما قالت السحرةُ: ﴿آمنَّا بربّ الْعَالَمِينَ (١٢١) ربّ موسَىٰ وَهَارُونَ﴾[3]. فكأنه قال: آمنتُ بالإله الموصوفِ بالجسميّة والحُلول والنّزول! فلذلك لم يُقبل.

وبالجُمْلة: لا خلافَ لأحد من المسلمينَ في أنَّ إيمانَ فرعونَ حالَ الغرق غيرُ مقبول، وأنّه ماتَ كافرًا[4]، وإنَّما الخلافُ في سبب عدمِ قبول إيمانه: فذهبَ الجمهورُ إلى أنَّ السببَ: صدورُ الإيمان عنه حالَ الغرقِ؛ الذي هو حالُ اليأسِ -وهو شدةُ العذاب[5]- وإيمانُ اليأسِ غيرُ مقبول.

وذهبَ بعضُهم إلى أنَّ حالَ اليأسِ: هو حالُ رؤية عذاب الآخرة ومشاهدة ملَك الموت، لا حالَ شدَّة عذاب الدنيا، كالغرق. فحينئذٍ لا يكونُ إيمانُه حالَ الغرقِ إيمانَ اليأسِ، لكنه غيرُ مقبول لوجوه أُخرَ ذكرها الإمامُ الرازيُّ في تفسير الكبير، فمن أرادَ الاطلاعَ عليها فلينظرْ فيه[6].

وممّا يرشدُكَ إلى عدمِ قبول إيمانه، وأنه ماتَ على الكفر، وخذلانه: أنّه قد تمهّد من قواعد الدين، أنَّ اللهَ تعالى -بفضله العظيم- إذا قبلَ إيمانَ عبد صرفَ عمرَه في الكفرِ والعصيانَ، لا ينتقم منه بالعذاب بعد قبول الإيمانَ، بل يُبشره بالعفو والغفران؛ لقولهَ تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[7]، ولقوله

(١) الوجه الرابع لعدم قبول إيمان فرعون.

(٢) لفظ «به» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٣) سورة الأعراف: ١٢١، ١٢٢.

(٤) انظر: روح المعاني ١١: ١٨٢ـ ١٨٧ مبحث الكلام على أنّ فرعون مات كافرًا.

(٥) بلفظ «وهو شدة عذاب الدنيا» في النسخة (ب).

(٦) انظر: مفاتيح الغيب، أو تفسير الكبير، للإمام الرازي ٨: ٤٣٦ـ ٤٣٩.

(٧) سورة الأنفال: ٣٨.

تعالى: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ**﴾[1]، ولقوله ﷺ: «**[الإسلام][2] يَجبُّ ما قبله**»[3]، ولا يذمه بمثالبه ومفاسده السالفة بعد موته. وإنما يفعلُ ذلك بالذين ماتوا وهم كافرونَ ـ كما قال اللهُ تعالى إخباراً عن حالهم القَبيح: ﴿**إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿**وَكُنتُمْ قَوْمًا بُورًا**﴾[6] إلى غيرِ ذلك من الآيات.

وقد فعلَ اللهُ تعالى بفرعونَ اللعين، كما فعلَ بأولئك الملاعين؛ حيث أخبرَ بأنّه[7] انتقمَ منه بالإغراق، كما انتقمَ من قومه الكافرينَ فأغرقهم أجمعينَ، وأخبرَ بأنّه حقَّ عليه عقابٌ، وحقّ عليه وعيدٌ، ونظَمه في سلك المكذبينَ الملعونينَ؛ الذين وصفهم بأنهم يوم القيامة من المقبوحينَ، ومن الداخلينَ في أشدِّ العذاب، والمأخوذينَ ـ بذنوبهم ـ بشديدَ العقاب، ووعدَ كَليمَه بأنه لا يؤمنُ كقومه حتى يروا العذابَ الأليمَ، وعَدَّ ـ بعدَ هلاكه ـ عليه مثالبَه ومخازيَه في اثنتينَ وعشرينَ سورةً من القرآن العظيم؛ في عدّة آيات[8]: بأنه كان من المفسدينَ، وأنه كان من الظالمينَ، وأنه كانَ من الخاطئينَ المخطّئينَ[9]، وأنه كان في الأرضِ ـ بغير الحَقِّ ـ من المتكبرينَ، وأنه كان من المكذبينَ، وأنه كان من

---

(١) سورة المائدة: ٩٥.

(٢) لفظ «الإسلام» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٣) جزء من حديث رواه الإمام أحمد في مسند الشاميين رقم «١٧١٤٥»، رقم «١٧١٥٩» عن ابن شماسة: عن قيس بن شمس «أن عمرو بن العاص قال: قلت: يا رسول الله أبايعك على أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي. فقال رسول الله ﷺ: إنّ الإسلام يجب ما كان قبله، وإن الهجرة تجب ما كان قبلها.

قال عمرو: فوالله إن كنت لأشد الناس حياء من رسول الله ﷺ، فما ملأت عيني من رسول الله ﷺ، وما راجعته بما أريد حتى لحقَ بالله عز وجل؛ حياءً منه».

(٤) سورة الصافات: ٣٥، وقد أُدرج لفظ «وهم» قبل نهاية الآية، في نسخة الأصل.

(٥) سورة الزمر: ٥٩. (٦) سورة الفتح: ١٢.

(٧) بلفظ «بأن» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «بأنه» من النسخة (ب).

(٨) بلفظ «أيام» في نسخة الأصل، وهو تصحيف، وقد أثبتنا الصواب من النسخة (ب).

(٩) لفظ «المخطئين» سقط من النسخة (ب).

المسرفينَ[١]. إلى غيرِ ذلك مما يدلُّ على أنه في الآخرةِ من الكافرينَ، وفي النارِ مِن الخالدينَ.

فلو كان ختمه علي الإيمان لَما فعلَ به ذلك؛ لما عُلمَ من قواعد الدين: فقال تعالى في سورة آل عمرانَ: ﴿ **كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ** ﴾[٢] والمرادُ بأخذ الله آل فرعونَ بذنوبهم: هو إغراقُهم في الدنيا، وإحراقُهم في العقبى.

ولا خفاءَ في أنَّ فرعونَ من المغرقينَ. فيكون المرادُ من آل فرعونَ؛ هو وآله[٣]، كما في قوله تعالى: ﴿ **وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ** ﴾[٤].

فلو كان خَتم فرعونَ على الإيمان، لَما أخذَه اللهُ تعالى بذنبه؛ فإنَّ مَن ماتَ على الإيمانِ لا يؤاخَذُ بالكفرِ السابق، لما مرَّ[٥].

وفي سورة الأعراف: ﴿ **وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿ **فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ** ﴾[٦].

فلو كان ختم فرعونَ على الإيمانِ لَما أغرقه مع قومِه الكافرينَ، ولَما نظمه - بعد هلاكه - في سلك المكذبينَ.

وفي سورة الأنفال: ﴿ **كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٥٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً**

---

(١) بلفظ «المفترين» في النسخة (ب).

(٢) سورة آل عمران: ١١.

(٣) بلفظ «فرعون وآله» في النسخة (ب).

(٤) سورة البقرة: ٥٠، وقد سقط لفظ «آل» من نسخة الأصل.

(٥) لفظ «لما مرَّ» سقط من النسخة (ب).

(٦) سورة الأعراف: ١٠٤ - ١٣٦.

أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٥٣) كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾[1].

فلو كان ختم فرعونَ على الإيمان لَما نَظَمه - بعد هلاكه - في سلك المكذبينَ الظالمينَ، ولم يجعلْه - بذنوبه - من المُهْلَكينَ كغيره من الكافرينَ. لأنّ اللهَ تعالى يغفرُ ما قد سلفَ، والإسلام يَجُبُّ ما قَبله.

وفي سورة يونسَ: ﴿ **رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ (٨٨) قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ ﴾**[2].

ومن المعلومِ بالنصِّ القاطعِ المؤيّدِ بالإجماعِ: أنَّ الإيمانَ حالَ معاينةِ العذابِ غيرُ مقبولٍ[3].

وفي سورة هود: ﴿ **وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (٩٧) يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ (٩٨) وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ ﴾**[4].

---

(١) سورة الأنفال: ٥٢ - ٥٤، الآية: ٥٢ كتبت خطأً بلفظ «كذبوا بآيات الله» بدلاً من «كفروا بآيات الله» في نسخة الأصل.

(٢) سورة يونس: ٨٨، ٨٩.

(٣) يقول الإمام الفخر الرازي في تفسيره: «إنه إنما آمن عند نزول العذاب، والإيمان في هذا الوقت غير مقبول، لأنه عند نزول العذاب يصيرُ الحالُ وقت الإلجاء؛ وفي هذه الحال لا تكون التوبة مقبولة - مفاتيح الغيب ٨: ٤٣٦.

(٤) سورة هود: ٩٧- ٩٩.

فلو كان ختمه على الإيمان لَـما كان متقدّمةَ[1] قومه الكفرةِ الواردينَ على النارِ، ولا مِن الملعونينَ يومَ القيامة ولا في هذه الدار.

وفي سورة بني إسرائيل[2]: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا (١٠١) قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا (١٠٢) فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ جَمِيعًا ﴾[3].

فلو كان ختمُه على الإيمان لَـما عَدَّ عليه مثالبَه السابقةَ، ولَـما عاقبه - بالغرق - بكفره السابقِ؛ لأنَّ الإسلامَ يجبُّ ما قبله. ولَـما نَظَمه في سِلْك القوم الكافرينَ الـمُغْرَقينَ.

وفي سورة الحجِّ: ﴿ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ (٤٢) وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ (٤٣) وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَىٰ فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ﴾[4].

ولا خفاءَ في أنَّ فرعونَ من المأخوذينَ المكذبينَ الذين سمّاهم اللهُ كافرين[5]. فمَن قال بإيمانِ فرعونَ، فهو من الكافرينَ المكذبينَ لربِّ العالمينَ.

وفي سورة المؤمنون[6]: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (٤٥) إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ (٤٦) فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ (٤٧) فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ﴾[7].

---

(١) بلفظ «مقدمة» في النسخة (ب).

(٢) بلفظ «الإسراء» في النسخة (ب).

(٣) سورة الإسراء: ١٠١ ـ ١٠٣، وقد أُدرج لفظ «إلى قوله» بدلاً من «إني لأظنك» في نسخة الأصل.

(٤) سورة الحج: ٤٢ - ٤٤.

(٥) بلفظ «الكافرين» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «المؤمنين» في النسخ الثلاث.

(٧) سورة المؤمنون: ٤٥ - ٤٨.

فلو كان ختمه علي الإيمان لَما ذَمّه ـ بعد هلاكه ـ بمثالبه السابقة، ولَما جعله ـ بسبب تكذيبه السابقِ لموسي ـ من المهلكينَ كقومه الكافرينَ.

وفي سورة الشعراء: ﴿ **فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ...** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **وَأَنجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ (٦٥) ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ** ﴾[١].

فتعقيبُ ما صدرَ [عنه][٢] من التكذيب والاستكبار، بالإغراق جزاءً لكفره ـ كسائرِ قومه الكفارِ ـ دليلٌ على أنه مثلُ قومه الكافرينَ؛ لأنَّ اللهَ تعالي إنما يفعلُ ذلك في الإخبارعن الكفارِ الذين يعذّبهم في الدنيا جزاءً لكفرهم، لا عن الذي قَبلَ توبتَه[٣] عن الكفر؛ فإنه تعالى [بعد][٤] عَدِّ ذنوبه وعيوبه يُبشرُه بالعفو، كما فعل بعُبّاد العجل من بني إسرائيلَ لَمّا قَبلَ توبتَهم، فقال الله تعالى: ﴿ **وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ (٥١) ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ﴾[٥]. وفي سورة النمل: ﴿ **فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ...** ﴾ إلى قوله: ﴿ **فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ** ﴾[٦] وجهُ الاستدلال: ما مرَّ آنفًا.

وفي سورة القصص: ﴿ **إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ...** ﴾، إلى قوله: ﴿ **إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ** ﴾[٧] وفيها أيضًا: ﴿ **فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ**

(١) سورة الشعراء: ١٦ ـ ٦٦، وقد ورد بالمخطوط لفظ «إنا رسولا» بدلاً من «إنا رسول»، وقد أثبتنا الصواب في المتن.

(٢) لفظ «عنه» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٣) بلفظ «لا عن الذين قبل توبتهم» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا «لا عن الذي قبل توبته» من النسخة (ب) إشارة للمفرد بدليل ما بعدها.

(٤) لفظ «بعد» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب) بلفظ «فإن الله تعالى بعد..».

(٥) سورة البقرة: ٥١، ٥٢.

(٦) سورة النمل: ١٢ – ١٤، وقد ورد بالأصل لفظ «في تسعة» بدلاً من «في تسع».

(٧) سورة القصص: ٤ آية واحدة.

﴿وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾(١) وفيها أيضًا: **﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ...﴾** إلى قوله: **﴿مِّنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾**(٢).

فلو كان ختمه على الإيمان لَـما ذمّه اللهُ تعالى بمثالبه السابقة بعد هلاكه، ولَـما أخبرَ عنه بأنه كان من المفسدينَ، ولَـما نظمَه في سلك هامان وجنودهما الكافرينَ، ولَـما ذمّه -بعد هلاكه- بأنه كان -مثْلَهم- من الخاطئينَ، ولَـما عاقبه بالأخذ والنّبذ في اليمّ كقومه الملعونينَ، ولَـمَا جعلَ عاقبتَه [كعاقبة](٣) غيره من الظالمين، ولَـما كان يومَ القيامة -مثلهم- من الأئمة الداعينَ إلى النار، ولا مثلَهم من الملعونينَ والمقبوحينَ ومن غير المنصورينَ.

وفي سورة العنكبوت: **﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ﴾** إلى قوله: **﴿وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾**(٤)

فلو كان ختم فرعونَ على الإيمان لَـما نظمه -بعد هلاكه- في سلك الكافرينَ المتكبرينَ الظالمينَ -عاد وثمودَ وقارونَ وهامانَ- ولَـما أخذه بالذّنب، ولَـما جعله -كقومه- من المغرقينَ؛ إنَّ لم يكن حينئذ ذنبٌ ولا ظلمٌ، لأنَّ الإسلامَ يجبُّ ما قبله.

وفي سورة ص: **﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾**(٥) إلى قوله: **﴿فَحَقَّ عِقَابِ﴾**(٦) فلو كان ختم فرعون على الإيمان لَـما ذمّه بالتكذيب السابق، ولَـما نظمه في سلك المكذبينَ الكافرينَ، ولَـما حقَّ عليه العقابُ كما حقَّ على أولئك الأحزاب.

وفي سورة المؤمن: **﴿وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلاَّ فِي تَبَابٍ﴾**(٧) فلو كان ختمه على الإيمان لَـما ذمّه اللهُ تعالى -بعد هلاكه-

---

(١) سورة القصص: ٨.

(٢) سورة القصص: ٤٠ـ ٢٤.

(٣) سورة القصص: ٤٠ـ ٤٢.

(٤) لفظ «كعاقبة» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).

(٥) سورة العنكبوت: ٣٨ـ ٤٠.

(٦) سورة ص: ١٢ـ ١٤.

(٧) سورة غافر: ٣٧.

بأنَّه زُيِّن له سوءُ عمله، وبأنه مصدودٌ عن السبيل، وبأنّ كيْدَه في تباب[1]. وفيها أيضًا: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (٢٣) إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾[2].

فلو كان ختمه على الإيمان «لَما أخبر اللهُ تعالى عنه أنه قال لموسى ـ كما قال هامان وقارون ـ ساحرٌ كذّاب ـ وفيها أيضًا: ﴿ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ... ﴾ إلى قوله: ﴿ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾[3].

فلو كان ختمه على الإيمان لَما دخلَ يومَ القيامة ـ مع قومه الكافرينَ ـ أشدَّ العذاب.

وإيّاك أنْ تُصْغي إلى ما تقولُه الملاحدةُ: إنَّ الداخلَ في أشدِّ العذاب إنما هو آلُ فرعونَ، لا فرعونَ! لما مرَّ من أنَّ المرادَ من آل فرعونَ، حيث ذُكرَ في القرآنَ: فرعونُ وآلهُ جميعًا، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾[4].

والدليلُ على أنَّ المرادَ ههنا ذلك: أنَّ اللهَ تعالى قد أخبرَ بأنَّه قد حقَّ عليه العذابُ، وحقَّ عليه الوعيدُ، «وأنَّه من المكذبينَ للرسلِ، فلا محالةَ يكون من الداخلينَ في أشدِّ العذاب»[5].

وفي سورة الزخرف: ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ﴾، إلى قوله: ﴿ وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴾[6].

فلو كان ختمه على الإيمان[7] لَما انتقم منه ـ كما انتقمَ من قومه ـ بالإغراق، ولَما جعله ـ كقومه ـ سلفًا ومثلاً للآخرينَ.

---

(١) في تباب: في خسران وهلاك. (كلمات القرآن تفسير وبيان ص ٢٧٤ للشيخ حسنين مخلوف).

(٢) سورة غافر: ٢٣، ٢٤.

(٣) العبارة «...» سقطت من النسخة (ب)، ومثبتة في نسختي الأصل، (ج). سورة غافر: ٤٥، ٤٦.

(٤) سورة البقرة: ٥٠.

(٥) العبارة «...» سقطت من النسخة (ب)، ومثبتة في نسختي الأصل، (ج).

(٦) سورة الزخرف: ٥٤ ـ ٥٦.

(٧) بلفظ «بالإيمان» في النسخة (ب)، وبلفظ «على الإيمان» في نسختي الأصل، (ج).

وفي سورة الدخان: ﴿ وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ (٣٠) مِن فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾[١].

فلو كان ختمه على الإيمان لَمَا ذَمَّه الله -بعد هلاكه- بأنّه كان عاليًا من المسرفينَ، الذين هم أصحابُ النار.

وفي سورة ق: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ... ﴾ إلى قوله: ﴿ فَحَقَّ وَعِيدِ ﴾[٢]

فلو كان ختمه على الإيمان لَما نظمه -بعد هلاكه- في سلك [أولئك][٣] الكفار المكذبينَ، ولَمَا حقَّ عليه الوعيدُ كما حقَّ على أولئك الكافرينَ.

وفي سورة الذاريات: ﴿ وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ... ﴾، إلى قوله: ﴿ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴾[٤].

فلو كان ختمه على الإيمان لَما عَدَّ اللهُ عليه -بعد هلاكه- مثالبَه التي كفرَ بالله بها؛ وهو تولّيه بركنه -أي إعراضه- وَازْوِرَارُه[٥] عن موسى (وقولَه)[٦]: ساحرٌ أو مجنونٌ[٧]. ولَما أخذَه اللهُ تعالى بعده، ولَما نبذه في اليمّ كما أخذ قومَه ونبذهم فيه.

وفي سورة القمر: ﴿ وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ (٤١) كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾[٨] والمأخوذُ بالإغراق: فرعونُ وآلُه.

فلو كان ختمه على الإيمان لَما نظمه اللهُ تعالى -بعد الهلاك- في سلك المكذبينَ الكافرينَ، ولَما أخذه[٩] بالتكذيب السابقِ، كما أخذَ -بذلك- قومَه الملاعينَ.

(١) سورة الدخان: ٣٠، ٣١.
(٢) سورة ق: ١٢-١٤.
(٣) لفظ «أولئك» سقط من نسخة الأصل، ومثبت في النسخة (ب).
(٤) سورة الذاريات: ٣٨-٤٠.
(٥) الازورار عن الشيء: العُدُولُ والإعراض عنه. (لسان العرب ٦: ١١١).
(٦) لفظ «وقوله» إضافة من المحقق، ليستقيم المعنى.
(٧) بلفظ «ساحرًا أو مجنونًا» في النسخة (ب).
(٨) سورة القمر: ٤١، ٤٢.
(٩) بلفظ «ولما أخذه الله تعالى» في النسخة (ب).

وفي سورة الحاقة: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ (٩) فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾[١] والمؤتفكاتُ: قرى قوم لوط. والرَّابيَةُ: هي الشديدةُ[٢] الزائدةُ في الشِّدة؛ كما زادت قبائحُهم في القبح!

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لَما نظمه -بعد هلاكه- في سلك المؤتفكات المتّصفَة بالعصيان، ولَما أخَذَه -أخْذهم بالمعصية- بالكفران!

وفي سورة والنازعات: ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ...﴾ إلى قوله: ﴿الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ﴾[٣]؛ يعني[٤]: الإغراقُ في الدنيا، والإحراقُ في الآخرة[٥]. وعن ابن عباس رضي الله عنهما[٦]: نكالَ كلمة الآخرة؛ وهي قولُه: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾، ونكالَ كلمة الأولى؛ وهي قولُه: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾[٧]، وكان بين الكلمتين أربعونَ سنةً[٨]؛ وعلى التفسيرين، فالآيةُ[٩] دالةٌ على أنَّ ختمَه لم يكن على الإيمان: أما على الأول[١٠]، فظاهر.

وأمّا على الثاني، فلأنَّ ختمَه لو كان على الإيمان لَما كان يأخذه[١١] بنكال الكلمتين؛ لأنَّ اللهَ تعالى يعفو عمّا سلفَ، والإسلام يجُبُّ ما قبله.

---

(١) سورة الحاقة: ٩، ١٠، وقد ورد في الأصل «فأخذناهم» بدلاً من «فأخذهم».

(٢) بلفظ «شديدة» في نسخة الأصل، وقد أثبتنا لفظ «الشديدة» من النسخة (ب).

(٣) سورة النازعات: ٢٠-٢٥.

(٤) أورد ذلك الإمام الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ١٦: ١٩٧.

(٥) بلفظ «في الأخرى» في النسخة (ب).

(٦) بلفظ «رضي الله عنه» في نسخة الأصل.

(٧) سورة القصص: ٣٨.

(٨) وقد ورد هذا التفسير -أيضًا- عن «مجاهد»، و«الشعبي»، و«سعيد بن جبير»، و«عكرمة». (انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠: ١٧٤، مفاتيح الغيب ١٦: ١٩٧). والمقصود من ذلك -كما يقول الرازي- التنبيه علي أنه ما أخذه بكلمته الأولى من الحال، بل أمهله أربعين سنة، فلما ذكر الثانية أُخذَ بهما، وهذا تنبيه أنه تعالى يمهل ولا يهمل.

(٩) بلفظ «فالآية الأولى» في النسخة (ب)، وبلفظ «فالآية» في نسختي الأصل، (جـ).

(١٠) بلفظ «أما علي التفسير الأول» في النسخة (ب).

(١١) بلفظ «يأخذ» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «يأخذه» من النسخة (ب).

وفي سورة الفجر: ﴿وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ...﴾، إلى قوله: ﴿سَوْطَ عَذَابٍ﴾[1].

فلو كان ختم فرعونَ على الإيمان لما نظمه -بعد هلاكه- في سلك عادٍ وثمود، لأنَّ اللهَ تعالى[2] يعفو عمّا سلفَ. والإسلام يَجُبُّ ما قبله.

فتلك الآياتُ -على كثرتها- نصوصٌ قاطعةٌ، وأدلةٌ ناطقةٌ بأنَّ فرعونَ -اللعينَ في الدنيا والآخرة- من الكافرينَ الملعونينَ، وأنه في الآخرةِ من المقبوحينَ، وفي أشدِّ العذابِ من الخَالدينَ[3].

فلا يتوهَّم إلا زنديقٌ من الملحدينَ، الجاهلينَ بقواعد علم المعاني وعقائد الدين: أنَّ فرعونَ -اللعينَ- بالكلمةِ الصادرة منه حالَ معاينة العذابِ، المقرونة بدلائل الرَّدِّ والإنكار عليه؛ قد صارَ من المؤمنينَ، وخرجَ من الدنيا طاهرًا مطهرًا كعباد الله المكْرَمينَ! أوَلا يعلمُ ذلك المُلْحدُ الجَاهلُ[4]: أنَّ هذه الآيةَ لو كانت تدلُّ على أنَّ فرعونَ ماتَ على الإيمان، لكانت مناقَضةً لما تلَوْنا من قواطع المحكمات وسواطع الآيات البيّنات؛ الناطقات[5] بأنَّ فرعونَ في الآخرةِ من الملعونينَ المقبوحينَ، وفي أشدِّ العَذابِ من الداخلينَ؟!

ولا يخفى على أئمة الإسلام وعلماء الشرائع والأحكام: أنَّ مَنْ زعَمَ أنَّ فرعونَ اللعينَ ماتَ على الإيمان، فقد كذَّبَ القرآنَ، وجوَّزَ التناقضَ في كلام[6] الملك الديّان، وأبْطَلَ قَواعدَ الإسلامِ المعلومة من شريعة النبي عليه الصلاة والسلام، وصار -كفرعونَ وقومه- من الكافرينَ، والمكذّبينَ[7] الضالينَ، فعليه وعلى فرعونَ لعنةُ الله والملائكة والناسِ أجمعينَ!

---

(١) سورة الفجر: ٩-١٣.

(٢) بلفظ «لأن تعالى» في نسخة الأصل.

(٣) بلفظ «الداخلين» في النسخة (ب).

(٤) يقصد ابن عربي.

(٥) بلفظ «الناطقة» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «الناطقات» من النسخة (ب).

(٦) لفظ «كلام» مثبت في هامش نسخة الأصل.

(٧) بلفظ «ومن المكذبين» في النسخة (ب).

فهذه جُمْلَةُ ما هَدَمَ به صاحبُ الفصوص بنيانَ الدين المرصوص، وجَحَدَ لما ثبتَ ببداهة[1] العقلِ وقواطعِ النصوص، وزعمَ أنَّ تلك الزندقةَ الملعونةَ، الباطلةَ ببداهة[2] العقلِ والشرعِ، ذريعةٌ إلى التعَرُّف[3]!

ولذلك سوّلَ له الشَّيطانُ [أن][4] سمّاها: علْمَ التصوف، وصدَّقه[5] في ذلك الجهلةُ الملحدونَ، وقلَّده الزنادقةُ الجاحدونَ: ﴿ **وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ** ﴾[6].

فسبحانَ مَن شرحَ بنور الإيمان صدورَ المؤمنينَ، وختمَ بظهور السُّخْط والخذلان على قلوبِ الملحدينَ؛ ولذلك يَصْدفونَ[7] عَنْ آياته، ولا يَغُضّونَ لربِّها، وينظرونَ بالعينِ العوراء إليها: ﴿ **قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا** ﴾[8]. واللهُ ولي الرَّشادِ[9]، وإليه سبيلُ السَّدادِ[10]: ﴿ **وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ** ﴾[11].

تَمَّتْ بعونِ الله الملكِ الوهَّاب[12].

---

(1) بلفظ «ببديهة» في النسخة (ب).

(2) بلفظ «ببديهة» في النسخة (ب).

(3) أي معرفة الله تعالى وتوحيده.

(4) «أن» سقطت من نسخة الأصل، ومثبتة في النسخة (ب).

(5) بلفظ «وصدق» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «وصدقه» من النسخة (ب).

(6) سورة الشعراء: ٢٢٧.

(7) يَصْدفون: يُعْرضون وينصرفون.

(8) سورةَ الأنعام: ١٠٤.

(9) بلفظ «الإرشاد» في النسخة (ب).

(10) بلفظ «وإليه ينتهي سبيل الرشاد» في النسخة (ب).

(11) سورة الرعد: ٣٣، وقد وردت ناقصة في النسخة (ب)، وكاملة في نسختي الأصل، (جـ).

(12) بلفظ «تمت م م» في نسخة الأصل، وأثبتنا لفظ «تمت بعون الله الملك الوهاب» من النسخة (ب).



خاتمة الدراسة

أولاً: أهم نتائج الدراسة:

لقدْ صاحبتُ الإمامَ التفتازانيّ -من خلال هذه الدراسة- فتعرفتُ على شخصيته، وسمات عصره، وحياته، وثقافته، ومؤلفاته، وشروحِه القَيمة في علومِ اللغة والتفسيرِ والفقه وأصوله وعلم الكلامِ.

ثمَّ تعرفتُ -من خلال كتابه الردِّ- على أسلوبه وطريقته في الردِّ على غلاة الصوفيَّة والمنحرفين عن الخطِّ الصوفي المعتدل، وأوضحتُ موقفَه من قضايا التصوف؛ كالكشف، والفناء، والحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، ووحدة الأديان.

ثمَّ تعرَّضتُ لكتاب الفصوص -لابنِ عربي- من خلال النقل والمقارنة؛ فاقتربت من أسلوب الكتاب، وتعرفتُ على بعضِ سماته، وحللتُ مصطلحاته؛ فازدادت قناعتي بأنَّ موقفَ التفتازانيِّ من بعض قضاياه كانَ يتسم بالتعجلِ في إصدارِ بعض الأحكامِ دون استقراء لجزئياتها.

ويُمكنُ إجمالُ أهمِّ النتائجِ التي انتهينَا إليها، في النقاط التالية:

أولاً: أنَّ التفتازانيَّ لم يكن خَصْمًا للصُّوفيَّة المُعتدلينَ، ولم يُنكر التَّصوّفَ جملةً، وإنَّما قَصَرَ مُعارضَته على صوفيَّة وحدة الوجود، ومَن سارَ على نهْجهم من الحلوليَّة والاتحاديَّة.

وقد ظهرَ ذلك، عندما فرَّقَ بين مدلول المُصْطَلح كما أرادَه صوفيَّةُ أهل السُّنَّة، وبين مدلوله كما أرادَه صوفيَّةُ وحدة الوجود، وضربَ لذلك أمثلةً عديدةً، وضَّحَ فيها مُرادَ العارفينَ من هذه المُصْطَلَحات، ومدى تحريف صوفيَّة وحدة الوجود لها.

ثانيًا: عندما نقَل التفتازاني عن ابنِ عربي، اقتصرَ فقط على العبارات التي تدْعَمُ موقفَه المُسْبَقَ من صوفيَّة وحدة الوجود. لذلك لم يكن حكمُه على بعضَها صائبًا؛ لاعتَماده على نصَوصٍ اقتُطعَتْ -عمدًا- من سياقها العامِّ.

وقد ظهرَ ذلك واضحًا، عندما تعرَّضَ لأقوال ابنِ عربي في تفضيلِ الوليِّ على النبيِّ؛ وقد بينَّا خطأ التفتازانيِّ في هذه القضيَّة.

ثالثًا: يؤخذُ على التفتازانيِّ عدمُ العناية بتبويب وتقسيم قضايا وأفكار كتاب الردّ؛ مما اضطره ذلك إلى تكرار القضية الواحدة في أكثر من موضعٍ، كما يؤخذُ عليه عدمُ الاهتمامِ بوضعِ عناوينَ جانبيةٍ لكلِ قضية.

رابعًا: كشفت الدراسةُ عن وجود عداء كبير بين أنصار التصوّف السُّنيِّ؛ ويُمثِّلُهم صوفيَّةٌ مُعتدلونَ، وينحازُ إليهم كثيرٌ من الفُقهاءِ والمُتكلمينَ. . وبينَ أنصارِ التصوّفِ الفَلْسَفي، ويُمثِّلُهم ابنُ عربي ومَنْ سارَ في رِكابه.

ويبدو أنَّ رَحَى هذه المعركةِ ستظلُّ دائرةً إلى فتراتٍ طويلة !

خامسًا: يؤخذُ على التفتازانيِّ حدَّتُه في مُجادلة الخصومِ ورَمْيهمْ بأقذعِ الألفاظ: كالسَّفَه، والجَهالة، والغباء، . . ويظهرُ ذلك بوضوحٍ في نهايةِ عَرْضه لكلِّ قضيَّة.

كما يؤخذُ عليه الغُلُوُّ في إصدارِ الأحكام؛ عندما وَسَمَ ابنَ عربي وأصحابَه: بالكُفْر، وأكفرِ الكافرينَ، والزندقة، والرِّدَّة عن الإسلامِ. . . وهي تُهَمٌ لم تُسْتَكْمَلْ جَوانبُ الإدانة فيها.

سادسًا: أظهرت الدراسةُ التأثيرَ الواضحَ -في فكرِ التفتازانيِّ- لكلٍّ من:

١- الإمام ابن تيميةَ؛ وذلك في مجادلة أصحاب وحدة الوجود من الفلاسفة والصوفيَّة، وبيان فساد مذهبهم بالمنهجِ العَقليِّ.

٢- الإمامِ أبي حامد الغزاليِّ؛ وذلك عندما استدلَّ التفتازاني بأقواله وآرائه الصوفيَّة، التي تُخالفُ مصطلحات صوفيَّة وحَدة الوجود.

٣- الإمامِ فخرِ الدينِ الرازي؛ وذلك عندما استندَ التفتازاني إلى تفسيره الكبير -مفاتيح الغيب- في بيانِ بطلان تأويلاتِ صوفيَّة وحدة الوجودِ للآيات القرآنيَّة التي يروْنَ أنَّها تَدْعَمُ موقفَهَم.

سابعًا: كشفت الدراسةُ -أيضًا- عن شخْصيَّة الإمام التفتازانيِّ كأحد العُلماء المبرَّزينَ في شتَّي العلومِ؛ وذلك من خلال مؤلفاته القيِّمة في اللُّغة والأصولِ والتفسيرِ والفقه. . ومن خلال ثناء مشاهيرِ العلماء عليه.

وإذا أضفنا إلى مؤلفاته المشهورة، كتابَ «الردّ»؛ فإنَّ التفتازانيَّ بذلك يُصبحُ في مَصَافِّ العُلماء الذين دافَعوا عن عقيدة التوحيد، وتصدَّوْا للهجمات الشرسة على الفكْرِ الإسلاميِّ، في فترةٍ مُهمَّة من فتراتِ التاريخِ الإسلاميِّ.

ثامنًا: حاولْتُ في هذه الدراسة -جَهْدي- إلقاءَ الضَّوْء على نصوص ابن عربي، وردِّ التفتازانيِّ عليها؛ وذلك بمنهجٍ موضوعيٍّ تحليليٍّ، دونَ تعسُّفٍ أو شططٍ في استخلاصِ النتائجِ.

ومن خلال ذلك العَرْض، أبرزت طريقةَ ابنِ عربي وأسلوبَه في كتاب الفصوص - على وجه الخصوص -وطريقتَه في تفسيرِ الآياتِ القرآنيَّة؛ والتي يَغْلبُ عليها التأويلُ المُفْرِطُ والرمزيَّةُ الشديدةُ.

وقد ظهرَ لي التأثيرُ الكبيرُ لنظرياتِ ابنِ عربي في كثيرٍ من الشُّعراءِ والمتصوِّفة الذين جاءوا من بعده.

تاسعًا: لعلَّ من ثمرات هذه الدراسة -كما يبدو لي- أنَّها وضَّحت الفرقَ بين المفهُومَيْنِ: الإيمانيِّ والإلحاديِّ لمصطلحِ وحدة الوجود.

وأنَّ المفهومَ الإيمانيَّ لوحدة الوجود، يرتبطُ بمفهومِ الفناء؛ لأنَّ العبدَ في حال فنائه تضمحلُّ ذاتُه ويتخلَّصُ من السِّوَى، ولا يرى في الوجودِ غيرَ الله تعالى. وانتهيتُ إلى أنَّ عامَّةَ الصُّوفيَّة يحملونَ لواءَ وحدة الوجود بهذا المفهومِ، ومنهم ابنُ عربي.

أمَّا المفهومُ الإلحاديُّ: «اعتقادُ أنَّ وجودَ الكائنات، هو اللهُ تعالى»! فلم يقلْ به أحدٌ من الصُّوفيَّة في حال صَحْوه. وأنَّ حديثَهم كان يدورُ حولَ إثباتِ الوجود الحقِّ لله تعالى، وتنزيهِه عن المشابهةِ والمُماثلة. .

في حين أنَّ حديثَ الإلحاديينَ كان يدورُ حولَ إله يُحدِّدُه العقلُ كيفما يشاءُ؛ كما في مذاهبِ إسبينوزا ودواليك وغيرهما من الفلاسفةِ المادِّيِّين.

ثانيًا: توْصِيَـةُ الباحثِ:

إنَّ التصوّفَ تراثٌ ضخمٌ، لم يَخلُ ممَّا هو دخيلٌ فيه، وممَّا هو مدسوسٌ على رجالاته..

لذلك فنحن في حاجَة ماسَّة إلى تنقية هذا التُّراث، وردِّه إلى أصوله الإسلاميَّة، وألاَّ نأخذَ الكلَّ بوزرِ بعضِ المُنحرفينَ عن الخطِّ الصوفي المُعتدل..

إننا بحاجة إلى دراسات متوازنة لهذا التُّراث، لا تُهادنُ الأخطاءَ، ولا تتتبَّعُ العوارت. بل تُبرزُ الجوانبَ العمليَّةَ والأخلاقيَّةَ وتلْفظُ كلَّ ما يخالفُ الإسلامَ. وأعتقدُ أنَّ الكثيرَ من العُلماء -قديمًا- قد أبرزوا تلك الجَوانبَ، لكنَّ أعمالَهم مازالت مخطوطةً؛ تَحتاجُ إلى جهودِ الباحثينَ والدارسينَ.. والحديثُ عن تحقيقِ المخطوطات ذو شجون!

ويبقى أنْ أُوصي نفسي وإخواني الباحثينَ، بتقوى الله تعالى، والإخلاصِ في العبادة، والصَّبْرِ في طلبِ العلْمِ دونَ مللٍ أو ضجرٍ، كما قال المتنبِّي مُحَدِّثًا نفسَه:

دعيني أنلْ ما لا يُنال من العُلا ... فَصَعْبُ العُلا في الصَّعْبِ والسَّهْلُ في السَّهْلِ

تُريدينَ لُقْيانَ المعَالي رَخيْصَةً ... ولا بدَّ دونَ الشَّهْدِ من إبَرِ النَّحْلِ!

هذا، وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمينَ..

د/ حسين العريني

dr.abdelbadie@yahoo.com

●●●



معجم المصطلحات الواردة في متن كتاب الردّ

اسم المصطلح	تعريفه
الاتحاد:	مذهب صوفي ينسب إلى ابن الفارض. وهو بمعني: امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا واحدًا. (وعند الصوفية): شهود الوجود الحق، الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إن له وجودًا خاصًا اتحد به فإنه محال.
الاثنينية:	هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات. والاثنان هما الغيران. فالاثنينية تستلزم التغاير؛ فكل اثنين غيران، كما أن كل غيرين اثنان اتفاقًا.
الاستدراج:	ظهور أمر خارق للعادة لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح.
الاستغراق:	(عند الصوفية): هو أن لا يلتفت قلب الذاكر إلى الذكر في أثناء الذكر، ولا إلى القلب؛ ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء.
الاعتبارات العقلية:	أي التي ليس لها وجود في الخارج، بل في الذهن فقط.
الأعيان:	(العين) ما له قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيءٍ آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه. والأعيان هي الموجودات الشخصية المدركة بالحواس: كزيد وعمرو، وهذه السماء، وأمثالها... فإن التعين يدخل على الأعراض والجواهر جميعًا.
الأعيان الثابتة:	(عند الصوفية): هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى. أو هي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات، لا بالزمان.

البديهي:	هو الذي لا يتوقف حصوله على كسب ونظر، سواء احتاج إلى شيءٍ آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك، أو لم يحتج فيرادف الضروري، وقد يراد به ما لايحتاج بعد توجه العقل إلى شيءٍ أصلاً فيكون أخص من الضروري..
البرهان:	(عند المنطقيين): هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءً وهي الضروريات، أو بواسطة وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر.
البقاء:	(عند الصوفية): عبارة عن انفراد مشاهدة الله تعالى لا غير من بين الموجودات؛ لاضمحلالها مع تحققها ووجودها، عند ظهور أنوار التجليات، كاضمحلال أنوار الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس في النهار.
التجلية:	(عند الصوفية): هي استنارة القلب بالأنوار الإلهية. وعند ذلك يحصل الكشف.
التخلية:	(عند الصوفية): هي تصفية القلب عن الأخلاق الذميمة التي رأسها حب الدنيا.
التصديق:	(عند المتكلمين والمنطقيين): يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور. وهو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، أو هو العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو بالإيجاب.
التصور:	(عند المنطقيين): هو حصول صورة الشيء في العقل،أو هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، سواءً كانت هذه الأشياء مفردة مثل: إنسان، ملك، شيطان. أو كانت مركبة تركيبًا إنشائيًا لا خبريًا مثل: ذاكر دروسك. أو كانت مركبة تركيبًا ناقصًا كالنسب التقييدية والإضافية مثل: كتاب محمد.
التّعيُّن:	هو التشخص؛ وهو المعنى يصير به الشيء ممتازًا عن الغير بحيث يميز، ولا يشاركه شيء آخر. وهو ينقسم إلى قسمين:

	ـ تعين علمي: أي أن التشخص أو أعيان الأكوان لا وجود لها إلا في الذهن فقط. ـ تعين عيني: أي مشاهد في الخارج. والحكماء يدعون أن التعين أمر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج، ويمتاز عنها في الذهن فقط. والمتكلمون يدعون أنه ليس موجودًا زائدًا على الماهية في الخارج.
التفرقة:	(عند الصوفية): عبارة عن التفات إلى ما سوى الله تعالي ولو كان ملاحظة العبادة أو مراقبة الثواب أو مخافة العقاب.
الجزئي:	الجزئي الحقيقي: ما يمنع تصوره من وقوع الشركة، كزيد. والجزئي الإضافي: عبارة عن كلي أخص تحت الأعم، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان.
الجمع:	(عند الصوفية): عبارة عن قَصْر النظر على الله تعالى من غير التفات إلى ملاحظة العبادة، مع الإقبال عليها بأتم الوجوه، لا إلى نيل الثواب، ولا إلى شيءٍ من الأشياء سوى الله تعالى.
الجنس:	(في المنطق): كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب «ما هو» من حيث هو كذلك، كالحيوان بالنسبة للإنسان.
الجود:	صفة هي مبدأ إفادة ما ينبغي لا لعوض.
الجوهر الفرد:	(الجوهر: ما له قيام بنفسه. والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسمًا لا جوهرًا؛ لذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عز وجل.
الحال:	(عند الصوفية): هو معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا. فإذا دام وصار ملكًا يسمى (مقامًا). فالأحوال مواهب، والمقامات تحصل ببذل المجهود. والحال لا يزول، فإذا زال لم يكن حالاً.
الحصة:	هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما.

	وهي لا تطلق في المتعارف إلا على الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من أخذ المفهوم الكلي مع الإضافة إلى معين، ولا تطلق على الفرد الحقيقي. وقيل: الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث إنها مقيدة بقيدٍ هو خارج عنها.
الحقيقة:	هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب، احترز به عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب. وحقيقة الحقائق (عند الصوفية): هي المرتبة الأحدية الجامعة بجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود.
الحلول:	مذهب صوفي ينسب إلى الحلاج. والحلول يطلق على معنيين: - الحلول السَّرَياني: وهو عبارة عن اتحاد الجسمين، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد. - الحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر، كحلول الماء في الكوز.
الخاص:	هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، والمراد بالمعنى ما وضع له اللفظ عينًا كان أو عرضًا، وبالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى، وأما قيده بالانفراد ليتميز عن المشترك.
الخوارق:	الخارق (عند المتكلمين): ما خالف العادة، وهو معجزة إن قارن التحدي. والخارق للعادة إما أن يكون (معجزة، أو سحرًا،أو كرامة): فإن ظهر على يد الرسول وقرن بدعوى النبوة فهو المعجزة، وإن ظهر على يد الولي والعابد لله فهو الكرامة، وإن ظهر على يد الفاسق فهو السحر أو الاستدراج.
الذاتي:	(عند المنطقيين): الذاتي لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه، وقيل: ذات الشيء نفسه وعينه. والفرق بين الذات والشخص: أن الذات أعم من الشخص؛ لأن

	الذات تطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم.
الذوق:	(عند الصوفية): هو نور عرفاني، يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره.
الزندقة:	لفظ مرادف للكفر. وكان يطلق قديمًا على أصحاب مذهب «ماني»، ثم أطلق على فرقة خاصة باليهود والنصارى. ـ أما الزنديق: فهو من يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق، مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ وإظهار شعائر الإسلام ـ كما يقول التفتازاني.
السفسطة:	(عند المنطقيين): قياس مركب من الوهميات، والغرض منه إسكات الخصم، كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، لينتج أن: الجوهر عرض !
السُّكْر:	(عند الصوفية): هو استيلاء سلطان الحال، أو هو غيبة بوارد قوي. والعبد في سكره يشاهد الحال وفي حال صحوه يشاهد العلم.
الشكل الثاني:	يشترط فيه شرطان: ـ الأول: اختلاف المقدمتين في الكيف. ـ الثاني: كلية المقدمة الكبرى. ويلاحظ على هذا الشكل أنه لا يستنتج فيه إلا القضايا السالبة بقسميها؛ ولذلك يكثر استخدامه في الجدل والرد في الخصومات.
الصحو:	(عند الصوفية): رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة. والعبد في حال سكره يشاهد الحال، وفي حال صحوه يشاهد العلم.
الضرورة:	(عند المنطقيين): عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو عن أمر منفصل عنه.أو هي القضية الموجهة البسيطة التي يحكم فيها

	بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو بضرورة سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة.
الضروري:	(في المنطق): ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس.
الظاهر:	هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص. وظاهر العلم ـ عند أهل التحقيق ـ عبارة عن أعيان الممكنات.
العام:	لفظ وضع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له. وهو إما عام بصيغته ومعناه، كالرجال، وإما عام بمعناه فقط كالرهط والقوم.
العرضي:	هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به. والعرض ينقسم إلى: لازم ومفارق، وإلى ما يعم الشيء وغيره فيسمى عرضًا عامًّا، وإلى ما يخص الشيء فيسمى خاصة.
العلم:	هو الحصول الإدراكي. والإدراك: هو الإحاطة بالشيء بكماله، وهو حصول الصورة في النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصورًا، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقًا. والعلم ينقسم إلى قسمين: قديم وحادث. فالعلم القديم: هو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد. والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهي، وضروري، واستدلالي.
العيان:	ما أعطته المشاهدة والكشف.
الغيبة:	(عند الصوفية): غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يرد عليها من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق غائب عن الخلق.

الفردانية:	بمعنى التوحد في الذات، والاستغراق فيه، وهي إحدى حالات الفناء.
الفصل:	(عند المنطقيين): كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيءٍ هو في جوهره، كالناطق والحساس.
الفناء:	(عند العارفين) عبارة عن اضمحلال الكائنات في نظرهم مع وجودها، وعن الغيبة عن نسبة أفعالهم إليهم.
الفناء في الفناء في التوحيد:	وهو فناء أخص الخواص، ويطلق عليه «الفناء عن وجود السِّوَى».
الفيض:	(في اللغة) كثرة الماء بحيث يسيل على جوانب محله. (عند الصوفية): عبارة عما يفيد التجلي الإلهي. ومعناه: أن الجود الإلهي سبب لحدوث الوجود في قوابل الوجود. وهذا المعنى يختلف عن نظرية الفيض لدى الفلاسفة والتي هاجمها المتكلمون بشدة؛ لأن الله تعالى يخلق بلا واسطة..
القابل:	هو الصورة. وقوابل الموجودات: صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني، وإن كان لها وجود غيبي.
القياس:	(عند المنطقيين): قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه قول مركب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما: العالم حادث. - وفي القياس ينتقل الفكر من الحكم على كلي إلى الحكم على جزئي أو جزئيات داخلة تحت هذا الكلي.
الكرامة:	(في الشرع): هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة.
الكشف:	(عند الصوفية): هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجودًا وشهودًا. أي أن الكشف هو بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين.
الكلي:	(عند المنطقيين): يطلق بالاشتراك على معانٍ:

	ـ الكلي الحقيقي: وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه. ـ والكلي الجزئي: وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه.
الماهيات:	الماهية: هي ما يجاب به عن السؤال: ما هو؟ أو ما هو تصورنا للشيء.. وتطلق الماهية غالبًا على الأمر المتعقل، مثل: المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي.. وأهم ما شغل الفلاسفة والمتكلمين قديمًا هو العلاقة بين الوجود والماهية؛ وذلك لاتصالهما المباشر بفكرة الخلق.
المحال:	(في المنطق): ما يمتنع وجوده في الخارج، كاجتماع الحركة والسكون في جزءٍ واحد.
المشترك:	هو اللفظ يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا، كالعين التي تقال على الباصرة وعلى الينبوع وعلى قرص الشمس.
المشكك:	هو اللفظ يدل على شيءٍ بمعنى واحد في نفسه، ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى، كالتقدم والتأخر، مثل: الوجود، فإنه موجود في الواجب أسبق منه في الممكن، ولو أسبقية في العقل فقط، وكالشدة والضعف مثل: البياض للعاج والثلج؛ فإنه في العاج أشد منه في الثلج.
المعجزة:	أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه نبي أو رسول الله.
المعقولات الثانية:	ما لا يكون بإزائه ما يطابقه في الخارج، وهي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني؛ كالنوع والجنس والفصل؛ فإنها تحمل على شيءٍ من الموجودات الخارجية.
المغالطة:	(عند المنطقيين): قياس فاسد؛ إما من جهة الصورة، أو من جهة المادة. والمغالطة مركبة من مقدمات شبيهة بالحق وليست حقًا.

المقام:	(عند الصوفية): هو مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات، والانقطاع إلى الله عز وجل.
الممتنع:	(بالذات) ما يقتضي لذاته عدمًا.
الممكن:	هو ما يتصور في العقل وجوده أو عدمه. والممكن (بالذات): ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئًا من الوجود والعدم، كالعالم.
المواطأة:	(في اللغة): الموافقة. واللفظ المتواطئ (في المنطق): هو اللفظ يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينهم، كدلالة اسم الإنسان على «زيد» و«عمرو».
الموضوع:	قد يقال لكل شيءٍ من شأنه أن يكون له كمال ما، وكان ذلك الكمال حاضرًا، وهو الموضوع له. ويقال (موضوع) لكل محل متقوم، مقوم لما يحله، كما يقال (هيولي) للمحل غير المتقوم بذاته، بل بما يحله. ويقال (موضوع) لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب، وهو الذي يقابل (المحمول).
النيل:	هو الحصول الاتصالي. والاتصال: هو ملاحظة العبد عينه متصلاً بالوجود الأحدي، بقطع النظر عن تقييد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه، فيرى اتصال مدد الوجود ونفس الرحمن إليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجودًا به، بمعنى أن يشغله تعظيم الله عن تعظيم من سواه.
الواجب:	هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيءٍ أصلاً. والواجب (لذاته): هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعًا ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الوجود لذاته سمي واجبًا لذاته، وإن كان لغيره سمي واجبًا لغيره.

الواحد الشخصي:	(الواحد بالشخص): هو الذي لا يقبل التعدد.
الوجد:	(عند الصوفية): هو ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة... وهو عجز الروح عن احتمال غلبة الشوق عند وجود حالة الذكر..
الوجود المطلق:	(هو الواجب عند أصحاب وحدة الوجود). والوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج، وله أفراد كثيرة لا تتكاد تتناهى، وهو أعرف الأشياء، مشتركًا بين الموجودات، مقولاً عليها بالتشكيك، معدودًا في ثواني المعقولات..
الوجودية:	أي أصحاب وحدة الوجود؛ الذين يعتقدون أن وجود الكائنات هو الله تعالى لا غير، وهذا هو المعنى الإلحادي لهذا المصطلح ـ كما استخدمه المؤلف.
الوحدة المطلقة:	(لدى العارفين): هي انفراد مشاهدة الله تعالى من بين الموجودات، للذهول عنها.
الولاية:	هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه.. وهي ولايتان: ولاية تخرج من العداوة، وهي لعامة المؤمنين. وولاية اختصاص واصطفاء واصطناع من الله تعالى للعبد..
الوَلَه:	(عند الصوفية): هو إفراط الوجد، أو هو أن تجعل مرآة القلب في مواجهة جمال الحبيب، وأن تصير ثملاً بشراب الجمال، وأن تكون في عداد المرضى.
الولي:	(بمعنى الفاعل): هو من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان. أو (بمعنى المفعول): وهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله.

●●●



قائمة المصادر والمراجع

١- إبراهيم سليمان عيسي (الدكتور) : **معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام**. ط١، سنة ١٩٩٤م، دار المنار بالقاهرة.

٢- ابن أبي الدنيا (الحافظ عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان ت ٢٨١هـ) : **كتاب الأولياء**. تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، ط مكتبة الساعي بالرياض، السعودية.

٣- ابن الأثير (أبو الحسن على بن محمد الجزري، عز الدين ت ٦٣٠هـ) : **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. تحقيق: محمد إبراهيم البنا وزميليه، ط دار الشعب.

٤- أحمد الطيب (الدكتور) : **الولاية والنبوة لابن عربي**. مقال بملحق جريدة الأهرام، بتاريخ الجمعة ٢٥ شوال سنة ١٤١٩هـ- ١٢ / ٢ / ١٩٩٩م

٥- أحمد أمين (الدكتور) : **قصة الفلسفة اليونانية**. (بالاشتراك مع د. زكي نجيب محمود)، ط سنة ١٣٦٨هـ، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٦- أحمد جمال العمري (الدكتور) : **السيرة النبوية في مفهوم القاضي عياض**. ط١، سنة ١٩٨٨م، دار المعارف.

٧- أحمد شلبي (الدكتور) : **التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**. ط٤، سنة ١٩٦٦م، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٨- أحمد علي طه ريان (الدكتور) : **ضوابط الاجتهاد والفتوى**. ط٢، سنة ١٩٩٧م، دار الوفاء بالمنصورة.

٩- إسماعيل باشا البغدادي : **هدية العارفين**. ط سنة ١٩٨٢م، دار الفكر.

١٠- الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود ت ١٢٧٠هـ) : **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. ط٤، سنة ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

١١-الآمدي (سيف الدين ت ٦٣١هـ): **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**. تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، ط٢، سنة ١٤١٣هـ، القاهرة.

١٢- أمير سعد: **السهم الدرزي في ظهر العرب**. مقال بمجلة البيان - العدد ١٧٢، السنة ١٦، عدد مارس ٢٠٠٢م، ص ١١٤، والمجلة تصدر عن المنتدى الإسلامي.

١٣- أنور الجندي: **الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي**. ط سنة ١٩٩٥م، دار الاعتصام بالقاهرة.

١٤- أنور فؤاد أبو خزام (الدكتور): **معجم المصطلحات الصوفية**. ط١، سنة ١٩٩٣م، مكتبة لبنان.

١٥- الإيجي (الإمام عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ت ٧٥٦هـ): **المواقف في علم الكلام**.تصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط١، سنة ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٦- البغدادي (الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد ت ٤٢٩هـ): **الفرق بين الفرق**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط مكتبة التراث بالقاهرة.

١٧- البقاعي (الإمام إبراهيم بن عمر برهان الدين ت ٨٨٥هـ): **مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**. تحقيق وتعليق: عبد الرحمن الوكيل، ط سنة ١٤١٥هـ، المملكة العربية السعودية.

١٨- البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد ت ٤٤٠هـ): **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**. ط٢، سنة ١٩٨٣م، عالم الكتب، بيروت لبنان.

١٩- التفتازاني (مسعود بن عمر سعد الدين ت ٧٩٣هـ): **شرح المقاصد**. تعليق: إبراهيم شمس الدين، ط١، سنة ٢٠٠١م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

٢٠- تقى شرف الدين: **النصيرية،دراسة تحليلية**. ط سنة ١٩٨٣م، بيروت لبنان.

٢١- التهانوي (محمد على الفاروقي، توفي في القرن الثاني عشر الهجري): **كشاف اصطلاحات الفنون.** تحقيق د. لطفي عبد البديع، ترجمة النصوص الفارسية د. عبد النعيم محمد حسنين، ط سنة ١٩٧٢م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٢- ابن تيمية (الإمام أحمد بن عبد الحليم ت ٧٢٨هـ): **حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود، وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية.** ط١، سنة ١٣٤٩هـ، مطبعة المنار.

٢٣- **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.** تحقيق وتعليق: مصطفى بن العدوي، ط مكتبة الإيمان بالمنصورة.

٢٤- **مجموع الفتاوي.** جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط الرياض، السعودية.

٢٥- **مجموعة الرسائل والمسائل.** ط سنة ١٣٢٣هـ، القاهرة.

٢٦- **النبوات.** تصحيح الشيخ: محمد حامد الفقي، ط مكتبة السنة المحمدية.

٢٧- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك ت ٤٢٩هـ): **الأشباه والنظائر في الألفاظ القرآنية التي ترادفت مبانيها وتنوعت معانيها.** تحقيق: محمد المصري، ط١، سنة ١٩٨٤م، عالم الكتب، بيروت لبنان.

٢٨- الجرجاني (علي بن محمد السيد الشريف ت ٨١٦هـ): **التعريفات.** تحقيقد. عبدالمنعم الحفني، ط دار الرشاد بالقاهرة.

٢٩- جمال هاشم: **قاموس الفلاسفة.** ط سنة ١٩٩١م، الدار البيضاء بالمغرب.

٣٠- جميل صليبا (الدكتور): **المعجم الفلسفي.** ط سنة ١٩٧١م، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان.

٣١- ابن الجوزي (الإمام أبو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧هـ): **صفة الصفوة.** تحقيق: طارق محمد عبد المنعم، ط دار ابن خلدون بالإسكندرية.

٣٢- الجيلي (عبد الكريم بن إبراهيم ت ٨٣٢هـ): **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**. ط مطبعة صبيح بالأزهر.

٣٣- **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**. تحقيق د. يوسف زيدان، ط١، سنة ١٩٩٢م، دار سعاد الصباح.

٣٤- ابن الحاجب (الإمام جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر ت ٦٤٦هـ): الكافية في النحو. بشرح الشيخ: رضي الدين محمد بن الحسين الإستراباذي ت ٦٨٦هـ، ط٣، سنة ١٩٨٢م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

٣٥- حاجي خليفة (مصطفي بن عبد الله ت ١٠٦٧هـ): **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. ط سنة ١٩٨٢م، دار الفكر.

٣٦- ابن حجر (الإمام الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ): **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. ط دار الجيل، بيروت لبنان.

٣٧- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. ترقيم وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، ط٢، سنة ١٤٠٩ هـ-١٩٨٨م، دار الريان للتراث بالقاهرة.

٣٨- ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد ت ٤٥٦هـ): **علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة**. تحقيق د. أحمد حجازي السقا، ط١، سنة ١٩٨٩م، المكتب الثقافي بالقاهرة.

٣٩- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، ط دار الجيل، بيروت لبنان.

٤٠- حسن إبراهيم حسن (الدكتور): **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. ط١٤، سنة ١٩٩٦م، دار الجيل، بيروت لبنان، ومكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٤١- حسن البنا (الإمام الشهيد): **رسالة التعاليم**. إعداد: محمد عبد الله الخطيب، محمد عبد الحليم حامد، ط دار التوزيع والنشر الإسلامية.

٤٢- حسن الفاتح قريب الله (الدكتور): **فلسفة وحدة الوجود**. ط١، سنة ١٩٩٧م، الدار المصرية اللبنانية.

٤٣- أبو الحسن الندوي (الشيخ): **ربانية لا رهبانية**. ط١، سنة ١٤٢١هـ، دار الكلمة بالمنصورة.

٤٤- حسن الهضيبي (المستشار): **دعاة لا قضاة**. ط دار التوزيع والنشر الإسلامية.

٤٥- حسنين محمد مخلوف (الشيخ): **كلمات القرآن تفسير وبيان**. ط١، سنة ١٩٩١م، الدار السعودية للنشر والتوزيع بجدة.

٤٦- خالد محمد خالد: **رجال حول الرسول**. ط١، سنة ١٩٨٧م، دار ثابت، ودار الريان بالقاهرة.

٤٧- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨هـ): **تاريخ ابن خلدون**، المسمي: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط١، سنة ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

٤٨- **المقدمة**. ط دار ابن خلدون بالإسكندرية.

٤٩- ابن خلكان (شمس الدين أحمد ت ٦٨١هـ): **وفيات الأعيان**. تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، ط سنة ١٩٤٨م، مكتبة النهضة المصرية.

٥٠- **دائرة المعارف الإسلامية**. (لمجموعة من المستشرقين)، إعداد: إبراهيم زكي خورشيد، وزميليه، ط٢، سنة ١٩٦٩م، دار الشعب.

٥١- أبو داود (الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت ٢٧٥ هـ): **سنن أبي داود**. ط سنة ١٤٠٨ هـ-١٩٨٨م، دار الحديث بالقاهرة.

٥٢- الذهبي (الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت ٧٤٨هـ): **سير أعلام النبلاء**. تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، ط٧، سنة ١٩٩٠م، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.

٥٣- الرازي (الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ت ٦٠٤هـ) : **مفاتيح الغيب - أو التفسير الكبير -**. ط١ ، سنة ١٩٩١م، دار الغد العربي ، بالقاهرة .

٥٤- الرازي (الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ت ٦٦٦هـ) : **مختار الصحاح**. دراسة وتقديم د. عبد الفتاح البركاوي ، ط دار المنار .

٥٥- ابن رجب (الإمام الحافظ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد ت ٧٩٥هـ) : **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**. ط دار التراث العربي بالقاهرة .

٥٦- **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف**. تحقيق : عماد زكي البارودي ، ط المكتبة التوفيقية بالقاهرة .

٥٧- الرومي (جلال الدين محمد بن محمد ت ٦٧٢هـ) : **ديوان المثنوي**. ترجمة : د. محمد عبدالسلام كفافي ، ط١ ، سنة ١٩٩٦م، بيروت .

٥٨- الزجاج (أبو إسحق إبراهيم بن السري ت ٣١١هـ) : **معاني القرآن وإعرابه**. شرح وتحقيق : د. عبد الجليل عبده شلبي ، ط١ ، سنة ١٩٨٨م، عالم الكتب، بيروت لبنان .

٥٩- الزركلي (خير الدين) : **الأعلام**. ط٢ خاصة بالمؤلف .

٦٠- زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد) : **قواعد التصوف**. تصحيح وتعليق : محمد زهري النجار، ط سنة ١٩٩٨م، المكتبة الأزهرية للتراث .

٦١- زكي مبارك (الدكتور) : **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**. ط٢ ، سنة ١٩٥٤م، دار الكتاب العربي بمصر .

٦٢- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد ت ٥٣٨هـ) : **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** ، ط٢ ، سنة ١٩٨٧م، دار الريان للتراث بالقاهرة .

٦٣- السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن على ت ٧٧١هـ) : **طبقات الشافعية الكبري**. ط سنة ١٩٨٢م، القاهرة .

٦٤- السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن) : **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. ط سنة ١٣٥٤هـ، مكتبة القدس بالقاهرة .

٦٥- سعد الدين السيد صالح (الدكتور) : **قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين**. ط١ ، سنة ١٩٩٠م، دار الأرقم بالزقازيق .

٦٦- سعيد حوي (الشيخ) : **الأساس في التفسير**. ط٤ ، سنة ١٩٩٣م، دار السلام بالقاهرة .

٦٧- **الأساس في السنة وفقهها**. ط١ ، سنة ١٩٨٩م، دار السلام بالقاهرة .

٦٨- **تربيتنا الروحية**. ط٥ ، سنة ١٩٩٧م، دار السلام بالقاهرة .

٦٩- سليمان دنيا (الدكتور) : **الحقيقة في نظر الغزالي**. ط دار المعارف بالقاهرة .

٧٠- سليمان فياض : **الدليل اللغوي العام**. (معجم شامل في الأدوات والتراكيب والمهارات الكتابية)، ضمن سلسلة كتاب شرقيات للجميع (٢١)، ط٢ ، سنة ١٩٩٦م، دار شرقيات للنشر والتوزيع بالقاهرة .

٧١- السيد عبد الغفار (الدكتور) : **في التصوف الإسلامي والأخلاق**. ط١ ، سنة ١٩٩٢م، دار الطباعة المحمدية .

٧٢- سيد قطب (الشهيد) : **في ظلال القرآن**. ط١٥ ، سنة ١٩٨٨م، دار الشروق .

٧٣- السيوطي (الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان ت ٩١١هـ) : **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**. ط دار المعرفة ، بيروت لبنان .

٧٤- **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**. ط١ ، سنة ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

٧٥- الشاطبي (الإمام إبراهيم بن موسي اللخمي الغرناطي المالكي ت ٧٩٠هـ) : **الموافقات في أصول الشريعة**.ضبط : الشيخ : إبراهيم رمضان، ط٤ ، سنة ١٩٩٩م، دار المعرفة ، بيروت لبنان .

٧٦- الشعراني (الإمام عبد الوهاب بين أحمد بن على ت ٧٩٣هـ) : **الطبقات الكبري**. ط سنة ١٣٤٢هـ، القاهرة.

٧٧- **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**. ط سنة ١٩٩٧م، إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ الحديث.

٧٨- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨هـ) : **الملل والنحل**. تحقيق : أمير على مهنا، وعلي حسن فاعور، ط٦، سنة ١٩٩٧م، دار المعرفة، بيروت لبنان.

٧٩- الصديقي (محمد بن علان ت ١٠٥٧هـ) : **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**. ط١، سنة ١٩٨٧م، دار الريان للتراث بالقاهرة.

٨٠- طاش كبري زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة. ط١ دائرة المعارف النظامية، بحيدر أباد دكن الهند.

٨١- طاهر الجزائري (العلامة) : **الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية**. ط٢، سنة ١٩٨٨م، دار ابن حزم، بيروت لبنان.

٨٢- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠هـ) : جامع البيان في تفسير القرآن. ط سنة ١٩٨٧م، دار التراث، ودار الريان بالقاهرة.

٨٣- الطحاوي (الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد ت ٣٢١هـ) : **العقيدة الطحاوية**. شرح الإمام : صدر الدين محمد بن أبي العز الحنفي ت ٧٩٢هـ، ط٨، سنة ١٤٠٤هـ، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان.

٨٤- طلعت غنام (الدكتور) : **أضواء على التصوف**. ط عالم الكتب بالقاهرة.

٨٥- طه عبد الباقي سرور : **محيي الدين بن عربي**. ط٢، سنة ١٩٥٥م، مكتبة الأنجلو المصرية.

٨٦- الطوسي (أبو نصر عبد الله بن على السراج ت ٣٧٨هـ) : **اللمع**. تحقيق : د. عبدالحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، ط سنة ١٩٦٠م، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد.

٨٧- عباس محمود العقاد: الله (**كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**). ط٨، دار المعارف بالقاهرة.

٨٨- **التفكير فريضة إسلامية**. ط٦، دار الرشاد الحديثة بالقاهرة.

٨٩- **مطالعات في الكتب والحياة**. ط٤، سنة ١٩٨٧م، دار المعارف بالقاهرة.

٩٠- عبد الحليم محمود (الدكتور): **قضية التصوف**. (**المدرسة الشاذلية**)، ط سنة ١٩٨٣م، دار المعارف.

٩١- **قضية التصوف المنقذ من الضلال**. ط٣، دار المعارف بالقاهرة.

٩٢- عبد الحميد مدكور (الدكتور): **الولاية عند محيي الدين بن عربي**. (رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٨٠م).

٩٣- عبد الدايم أبو العطا البقري (الدكتور): **التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين**. (الكتاب العاشر من سلسلة خلاصة الفكر الإسلامي)، ط سنة ١٩٥١م، مكتبة الخانجي.

٩٤- عبد الرحمن بدوي (الدكتور): **تاريخ التصوف الإسلامي منذ البداية حتى نهاية القرن الثاني**. ط٢، سنة ١٩٧٨م، وكالة المطبوعات بالكويت.

٩٥- **الزمان الوجودي**. ط سنة ١٩٧٣م، بيروت.

٩٦- **شخصيات قلقة في الإسلام**. ط٣، سنة ١٩٩٥م، دار سينا للنشر والتوزيع.

٩٧- موسوعة المستشرقين. ط سنة ١٩٨٤م.

٩٨- عبد الرحمن عبد الخالق (الشيخ): **الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة**. ط٤، سنة ١٩٨٩م، دار الحرمين، بالقاهرة.

٩٩- عبد الستار على السطوحي: **الحكمة في الشعر العربي**. ط دار الاعتصام بالقاهرة.

١٠٠- عبد الغني الدقر: **معجم القواعد العربية في النحو والتصريف**. ط١ سنة ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦م، دار القلم، دمشق.

١٠١- عبد القادر محمود (الدكتور): **الفلسفة الصوفية في الإسلام**. ط سنة ١٩٦٨م، دار المعارف.

١٠٢- عبد الكريم العثماني (الدكتور): **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**. ط دار الفكر دمشق.

١٠٣- عبد الكريم زيدان (الدكتور): **الوجيز في أصول الفقه**. ط سنة ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.

١٠٤- عبد اللطيف العبد (الدكتور): **التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه**. ط٢، سنة ١٩٩٩م، دار النصر، بالقاهرة.

١٠٥- **رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين**. ط٢، سنة ٢٠٠٢م، دار الهاني، بالقاهرة.

١٠٦- **مقدمة رسالة حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال لابن عربي**. ط سنة ١٩٨١م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

١٠٧- عبد المتعال الصعيدي (الدكتور): **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علم البلاغة**. ط٦ مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز.

١٠٨- **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر**. ط١، سنة ١٩٦٢م، مكتبة الآداب.

١٠٩- عبد المنعم الحفني (الدكتور): **الموسوعة الصوفية**. ط١، سنة ١٩٩٢م، دار البشائر بالقاهرة.

١١٠- عبد المنعم النمر (الدكتور): **النحلة اللقيطة: البابية والبهائية ـ تاريخ ووثائق**. ط مكتبة التراث الإسلامي.

١١١- عثمان أمين (الدكتور): **الفلسفة الرواقية**. ط سنة ١٩٤٥م، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

١١٢- ابن العربي (القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله ت ٥٤٣هـ): **العواصم من**

القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ. تحقيق وتعليق الشيخ: محب الدين الخطيب، ط٦، سنة ١٤١٢ هـ، مكتبة السنة - الدار السلفية لنشر العلم بالقاهرة.

١١٣- ابن عربي (محيي الدين بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله ت ٦٣٨هـ): **الفتوحات المكية**. ط مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة.

١١٤- **فصوص الحكم**. تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفي، ط مطبعة الديواني ببغداد.

١١٥- **فصوص الحكم**. بشرح الشيخ: عبد الرازق القاشاني ت ٧٣٠هـ، ط سنة ١٩٩٧م، المكتبة الأزهرية للتراث.

١١٦- عرفان عبد الحميد فتاح (الدكتور): **نشأة الفلسفة وتطورها**. ط سنة ١٩٩٣م، دار الجيل، بيروت لبنان.

١١٧- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل): **جمهرة الأمثال**. ط١، سنة ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١١٨- عفيفي (الدكتور أبو العلا): **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**. ط١، سنة ١٩٦٣م، دار المعارف بالقاهرة.

١١٩- **المنطق التوجيهي**. ط١٠، سنة ١٩٥٢م، طبعة خاصة بوزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية بالقاهرة.

١٢٠- على سامي النشار (الدكتور): **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ط٩، دار المعارف بالقاهرة.

١٢١- على معبد فرغلي (الدكتور): **التصوف بين مؤيد ومعارض**. ط١، سنة ١٩٨٨م، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

١٢٢- ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ت ١٠٨٩هـ): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. ط دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان.

١٢٣- عمر بن عبد العزيز قرشي (الدكتور): **شبهات التصوف**. ط دار الهدي مصر.

١٢٤- عمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**. نشر مكتبة المثني، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢٥- غالب بن على عواجي (الدكتور): **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، وموقف الإسلام منها**. ط٣، سنة ١٩٩٧م، دار البينة بدمنهور.

١٢٦- الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ): **إحياء علوم الدين**. تحقيق: الشحات الطحان، عبد الله المنشاوي، ط١، سنة ١٩٩٦م، دار الفجر، ومكتبة الإيمان بالمنصورة.

١٢٧- **الاقتصاد في الاعتقاد**. ط دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٢٨- **تهافت الفلاسفة**. تحقيق: د. سليمان دنيا، ط٧، سنة ١٩٧٢م، دار المعارف بالقاهرة.

١٢٩- **رسالة روضة الطالبين وعمدة السالكين**. ط١، سنة ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٣٠- **رسالة المنقذ من الضلال**. ط١، سنة ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٣١- **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط٥، سنة ١٩٨١م، بيروت لبنان.

١٣٢- **مشكاة الأنوار**. (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، ط سنة ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٣٣- **معيار العلم في المنطق**. شرح: أحمد شمس الدين، ط١، سنة ١٩٩٠م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٣٤- الغزنوي (جمال الدين أحمد بن محمد ت ٥٩٣هـ): **كتاب أصول الدين**. تحقيق وتعليق: د. عمر وفيق الداعوق، ط١، سنة ١٩٩٨م، دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان.

١٣٥- فؤاد كامل، وزميلاه: **الموسوعة الفلسفية المختصرة**. ط سنة ١٩٦٣م، مكتبة الأنجلو المصرية.

١٣٦- ابن الفارض (أبو حفص عمر بن أبي الحسن ت ٦٣٢هـ): **ديوان ابن الفارض**. تقديم: كرم البستاني، ط دار صادر، بيروت لبنان.

١٣٧- القاسم الرسي (الإمام): **رسالة الرد على المجبرة**. (ضمن رسائل العدل والتوحيد لمجموعة من العلماء)، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، ط٢، سنة ١٩٨٨م، دار الشروق بالقاهرة.

١٣٨- قاسم غني (الدكتور): **تاريخ التصوف في الإسلام**. ترجمة: صادق نشأت، ط سنة ١٩٧٠م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

١٣٩- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت ٦٧١هـ): **الجامع لأحكام القرآن**. تقديم الشيخ: خليل محمد الميس، ط سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، دار الفكر، بيروت لبنان.

١٤٠-القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت ٤٦٥هـ): **الرسالة القشيرية**. تحقيق: هاني الحاج، ط المكتبة التوفيقية بالقاهرة، بدون تاريخ.

١٤١-**لطائف الإشارات**. تقديم وتحقيق: د. إبراهيم بسيوني، ط سنة ٢٠٠٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٤٢- ابن القيم (الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ت ٧٥١هـ): **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. تحقيق محمد حامد الفقي، محمد عبد الرحمن الطيب، ط المكتبة التوفيقية بالقاهرة.

١٤٣- كارل بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**. ترجمة: د. رمضان عبد التواب، وآخر، ط دار المعارف.

١٤٤- الكاشاني (كمال الدين أبو الغنايم عبد الرازق ت ٧٣٠هـ تقريبًا): **معجم اصطلاحات الصوفية**. تحقيق وتقديم: د. عبد العال شاهين، ط١، سنة ١٩٩٢م، دار المنار بالقاهرة.

١٤٥- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل ت ٧٧٤هـ) : **البداية والنهاية**. ط سنة ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٤٦- **تفسير القرآن العظيم**. ط مكتبة الإيمان بالمنصورة.

١٤٧- الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إسحاق ت ٣٨٠هـ) : **التعرف لمذهب أهل التصوف**. تعليق: أحمد شمس الدين، ط١، سنة ١٩٩٣م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٤٨- مجدي بن محمد بن عرفات المصري (أبو عمير) : **تحفة المحبين ببيان الأحاديث الضعيفة والموضوعة المشهورة على ألسنة المتحدثين**. ط١، سنة ٢٠٠١م، دار الهدي، ميت غمر.

١٤٩- محمد أبو زهرة (الشيخ) : **أصول الفقه**. ط دار الفكر العربي بالقاهرة.

١٥٠- محمد السيد الجليند (الدكتور) : **من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة**. نشر سنة ١٩٨٩م، مكتبة الشباب بالقاهرة.

١٥١- محمد بن عبد الوهاب (الإمام) : **مجموعة التوحيد**. ط دار العقيدة للتراث بالإسكندرية.

١٥٢- محمد خليل هراس (الشيخ) : **شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية**. مراجعة: عبدالرازق عفيفي، ط سنة ١٩٨٣م، الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء بالرياض - السعودية.

١٥٣- محمد ربيع هادي المدخلي (الدكتور) : **حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة**. ط مكتبة هاشم بمكة المكرمة.

١٥٤- محمد زغلول سلام (الدكتور) : **الأدب في العصر المملوكي**. ط سنة ١٩٨٠م، دار المعارف.

١٥٥- محمد عبد الله الشرقاوي (الدكتور) : **الأسباب والمسببات**. دراسة تحليلية مقارنة للغزالي ورشد وعربي)، ط١، سنة ١٩٩٧م، دار الجيل، بيروت لبنان.

١٥٦- محمد عبد المجيد الطوانسي (الدكتور) : **الشعر الصوفي في العصر المملوكي - مضامينه وخصائصه الفنية.** رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، سنة ١٩٩٤م.

١٥٧- محمد عبده (الإمام) : **رسالة التوحيد.** (ضمن الأعمال الكاملة)، تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، ط١، سنة ١٩٩٣م، دار الشروق بالقاهرة.

١٥٨- محمد على أبو ريان (الدكتور)، بالاشتراك مع الدكتور: على عبد المعطي : **أسس المنطق الصوري ومشكلاته.** ط سنة ١٩٧٦م، بيروت لبنان.

١٥٩- محمد فؤاد عبد الباقي : **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.** ط٤، سنة ١٤١٤ هـ، دار المعرفة، بيروت لبنان.

١٦٠- محمد مصطفي حلمي (الدكتور) : **ابن الفارض والحب الإلهي.** ط سنة ١٩٨٥م، دار المعارف.

١٦١-**الحياة الروحية في الإسلام.** ط٢، سنة ١٩٨٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٦٢- محمد ناصر الدين الألباني (الشيخ) : **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة.** ط١، سنة ١٤١٢ هـ-١٩٩٢م، مكتبة المعارف بالرياض.

١٦٣- محمود أبو الفيض المنوفي : **التمكين في شرح منازل السائرين.** ط دار نهضة مصر بالفجالة.

١٦٤- محمود الطحان (الدكتور) : **تيسير مصطلح الحديث.** ط٨، سنة ١٩٨٧م، مكتبة المعارف بالرياض.

١٦٥- محمود الغراب : **الشيخ الأكبر محيي الدين العربي - ترجمة حياته من كلامه.** ط٢، سنة ١٩٩١م، مطبعة نضر، ومطبعة الكاتب العربي.

١٦٦- محمود شاكر : **التاريخ الإسلامي.** ط٧، سنة ١٤١١هـ، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان.

١٦٧- محمود قاسم (الدكتور): **الخيال في مذهب محيي الدين ابن عربي**. ط سنة ١٩٦٩م، معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية.

١٦٨- **محيي الدين بن عربي وليبنتز**. ط سنة ١٩٧٢م، القاهرة.

١٦٩- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري ت ٢٦١ هـ (الإمام): **صحيح مسلم**. ط دار إحياء التراث العربي.

١٧٠- مصطفي حلمي (الدكتور): **ابن تيمية والتصوف**. ط٢، سنة ١٩٨٢م، دار الدعوة بالإسكندرية.

١٧١- مصطفي صبري (الشيخ): **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**. ط دار الإيمان بالمنصورة.

١٧٢- **معجم أعلام الفكر الإنساني**. تصدير: د. إبراهيم مدكور، ط سنة ١٩٨٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٧٣- **المعجم الفلسفي**. ط سنة ١٩٨٢م، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

١٧٤- **المعجم الوسيط**. ط٢ سنة ١٩٧٢م.

١٧٥- المقري (الشيخ أحمد بن محمد ت ١٠٤١هـ): **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق: د. إحسان عباس، ط دار صادر، بيروت لبنان.

١٧٦- المناوي (عبد الرءوف بن تاج العارفين ت ١٠٣١هـ): **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**. تصحيح الشيخ: محمد حسن ربيع، ط١، سنة ١٩٣٨م، القاهرة.

١٧٧- **المنجد في اللغة والأعلام**. ط٣٤، سنة ١٩٩٤م، دار المشرق، بيروت لبنان.

١٧٨- ابن منظور (محمد بن مكرَّم بن على بن أحمد ت ٧١١هـ): **لسان العرب**. ط١، سنة ١٩٩٦م، مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

١٧٩-**الموسوعة العربية الميسرة**. إشراف: محمد شفيق غربال، ط سنة ١٩٦٥م، دار الشعب، ومؤسسة فرنكلين.

١٨٠- نادية محمد شريف العمري (الدكتورة): **مباحث في أصول الفقه**. ط١، سنة ١٩٩٠م، دار هجر بالقاهرة.

١٨١- نجيب العقيقي: **المستشرقون**. (موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم)، ط٣، سنة ١٩٦٥م، دار المعارف بالقاهرة.

١٨٢- ابن النديم (محمد بن إسحاق ت ٣٨٥هـ): **الفهرست**. ط سنة ١٩٧٨م، دار المعرفة، بيروت لبنان.

١٨٣- نيكلسون (رينولد. أ. نيكلسون): **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. نقله إلى العربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي، ط سنة ١٩٦٩م، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٨٤- الهجويري (أبو الحسن على بن عثمان ت ٤٩٢هـ): **كشف المحجوب**. ترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة: د. أمين عبد المجيد بدوي، نشر المجلس الأعلي للشئون الإسلامية سنة ١٩٩٤م.

١٨٥- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك ت ٢١٣هـ): **السيرة النبوية**. تقديم وتعليق: طه عبدالرءوف سعد، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

١٨٦- ابن الهمام (الكمال بن الهمام الحنفي ت ٦٨١هـ): **المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة**. راجع أصولها وعلق عليها: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، المطبعة المحمودية التجارية بمصر.

١٨٧- الواحدي (أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على ت ٤٦٨هـ): **أسباب النزول**. شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، ط١، سنة ١٩٩٦م، مكتبة الإيمان بالمنصورة.

١٨٨- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور): **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. ط سنة ١٩٩١م، دار الثقافة بالقاهرة.

١٨٩- ول ديورانت: **قصة الحضارة**. ترجمة: أ. محمد بدران، د. زكي نجيب محمود، ضمن مطبوعات مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠١م.

١٩٠- يوسف القرضاوي (الدكتور): **الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه**. ط٣، سنة ١٩٩٢م، دار الوفاء بالمنصورة.

١٩١- **الحياة الربانية والعلم**. ط١، سنة ١٩٩٥م، مكتبة وهبة بالقاهرة.

١٩٢- **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**. ط٢، سنة ١٩٨٤م، مكتبة وهبة بالقاهرة.

●●●



الفهرس


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com